

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA PAROLE MÉMORIELLE DE RESCAPÉES DU GÉNOCIDE DES TUTSI AU RWANDA :
VERS UNE (RE)CONSTRUCTION DU SENS

MÉMOIRE PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN COMMUNICATION

PAR
SANDRINE RICCI

MARS 2008

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

AVANT-PROPOS

Comme beaucoup d'Européen-ne-s, j'ai été exposée très jeune à la question de la guerre, de l'holocauste, de l'horreur. L'essentiel de ma réflexion à ce propos demeure articulé autour du *comment* ? Comment est-il possible que des êtres humains aient pensé la solution finale, que d'autres l'aient mise en place et que d'autres encore aient fait comme s'ils ne voyaient rien ? J'ai encore en tête les douloureuses images du film d'Alain Resnais, le puissant *Nuit et brouillard*. Des photos d'archives me hantent toujours : les amas de lunettes, d'ossements et de chaussures empilés dans les camps de la mort. Je me souviens particulièrement du regard d'une jeune femme qui me ressemblait comme une sœur, pauvre mannequin désarticulé jonchant un monceau de cadavres et de celui, plein de révolte, d'un jeune héros juif qui tira sur un haut gradé nazi, provoquant la tristement célèbre « Nuit de cristal ».

Srebrenica a ravivé ces souvenirs et ces questionnements douloureux. Nous étions à peine deux cents à manifester contre la guerre en Bosnie, ne bloquant qu'une voie de la rue Saint-Denis à Montréal. Le pacifisme n'était pas encore à la mode, l'heure n'était pas aux grands rassemblements comme ceux qu'a suscités l'invasion américaine en Irak ou, plus récemment, la guerre au Liban. Mais en 1994, où étais-je ?

Durant six longues heures, la production théâtrale intitulée *Rwanda 94 : une tentative de réparation symbolique envers les morts, à l'usage des vivants*, de Marie-France Collard (2002), a impitoyablement confirmé mon ignorance par rapport au génocide des Tutsi. Créée par une troupe résidant en Belgique, cette pièce-fleuve fut présentée à Montréal dans le cadre du Festival de Théâtre des Amériques en 2001. La même année, un deuxième spectacle coup de poing, *La femme comme champ de bataille*, de Matěj Visniec (1997), produit à Prospéro, m'a tout aussi impitoyablement renseignée sur les violences sexuelles subies par les femmes pendant la guerre en ex-Yougoslavie et sur la question des enfants nés de ces viols. Je ne m'étendrai pas ici sur le contenu ou l'impact de ces productions, particulièrement *Rwanda 94*. Disons simplement qu'elles resteront à jamais gravées à mon esprit et que ce mémoire a cristallisé l'horreur et l'indignation ressenties grâce à ces deux expériences artistiques hors du commun.

Ah oui, en 1994, je commençais mon *bacc.* : une nouvelle vie commençait pour moi... Au Rwanda, c'était la fin du monde.

REMERCIEMENTS / MURAKOZE CYANE

À ma mère, à mes filles, piliers de ma vie...

À mes sœurs rwandaises d'ici et d'ailleurs...

Merci à mon directeur de recherche, M. Gaby Hsab, pour sa confiance...

J'offre aussi toute ma gratitude aux nombreuses personnes qui m'ont soutenue dans ma démarche ou qui se sont avérées des alliées précieuses, au Québec et au Rwanda. Parmi celles et ceux que je peux nommer, je pense particulièrement à :

Francine Descarries

Pauline Ngirumpatse

Justin Twizeyimana

Aline Umupfasoni

Godelieve Mukasarasi

Lise Saint-Jean

Esther Mujawayo

Thierry Sebanwa

Emmanuelle Kayiganwa

Lisa Ndejuru et Isangano

Jean-Paul Nyilinkwaya et Page-Rwanda

Radegonde Ndejuru

Dominique Payette

Sylvie Lorion

Berthe Kayitesi

Mille mercis également aux collègues et ami-e-s pour leur foi, leur patience et leurs encouragements.

Enfin, je suis reconnaissante à la Faculté de communication de l'UQAM, ainsi qu'aux diverses instances qui m'ont accordé leur soutien, principalement par le biais de bourses, sans lesquelles la mise au monde de ce mémoire aurait été encore plus laborieuse : FQRSC; Forces Avenir; AÉMDC; Fondation Roasters; Service aux collectivités de l'UQAM; Fondation de la Famille Auclair.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	i
REMERCIEMENTS / <i>MURAKOZE CYANE</i>	ii
TABLE DES MATIÈRES	iii
LISTE DES FIGURES	vii
SIGLES ET ABREVIATIONS	viii
RÉSUMÉ	ix
INTRODUCTION	1
 PREMIÈRE PARTIE : FONDATIONS	4
CHAPITRE I	
PROBLÉMATIQUE	5
1.1 Du génocide au gynécide	5
1.2 Les différentes interprétations du génocide	7
1.3 L'après-génocide	11
1.4 Questions de recherche	16
1.5 Limites des études actuelles	17
1.6 Pertinence sociale et scientifique	19
 CHAPITRE II	
REPÈRES THÉORIQUES : LE REGARD FÉMINISTE ET INTERCULTUREL	21
2.1 Introduction	21
2.2 L'approche communicationnelle	23
2.3 La perspective féministe matérialiste	25
2.4 La construction sociale de la réalité	27
2.4.1 Le sexe et le genre	27
2.4.2 L'ethnicité	28
2.4.3 L'identité	29
2.4.4 La construction du sens	31
2.4.5 Les stéréotypes	32
2.5 La compétence interculturelle	33
2.6 Intersectionnalité du racisme et du sexisme	35
2.7 Le contrôle social : une théorie de la violence contre les femmes	38
2.8 Conclusion	40

CHAPITRE III	
ORIENTATIONS MÉTHODOLOGIQUES.....	43
3.1 Le choix d'une méthodologie : un acte politique.....	43
3.1.1 Une interprétation subjective et qualitative du monde	43
3.1.2 Une recherche située	44
3.1.3 Violence symbolique du terrain.....	45
3.2 La triangulation des méthodes de cueillette des données.....	46
3.2.1 La recherche documentaire	47
3.2.2 Les entretiens.....	48
3.2.3 L'observation	56
3.3 L'analyse des données.....	58
3.3.1 Les résultats de l'observation	58
3.3.2 L'analyse des entretiens.....	58
3.4 Limites et contraintes de la recherche.....	61
3.4.1 Limites méthodologiques.....	61
3.4.2 Le traumatisme vicariant	62
3.4.3 Les compétences de l'intervieweuse	63
3.4.4 Difficultés de recrutement.....	63
3.4.5 Contextes et dynamiques des entretiens.....	64
3.4.6 Un corpus hétéroclite.....	65
3.4.7 Considérations éthiques	66
CHAPITRE IV	
LES STÉRÉOTYPES DE L'HORREUR.....	68
4.1 Les stéréotypes liés aux responsabilités	69
4.2 Les stéréotypes racistes.....	72
4.3 La théorie du peuplement et le mythe de l'antériorité des Hutu	72
4.4 Le stéréotype du pasteur hamite né pour commander.....	74
4.5 Le stéréotype du « Hutu simple paysan naïf »	76
4.6 Le stéréotype du Tutsi colonisateur.....	78
4.7 Le stéréotype du Tutsi agent du FPR.....	79
4.8 Le stéréotype du double génocide	82
4.9 Le stéréotype du charme <i>maléfique</i> des femmes tutsi.....	85
4.10 Le stéréotype du viol de guerre comme fait récent.....	90
4.11 Le stéréotype du viol spontané et individuel.....	93

DEUXIÈME PARTIE : CHANTIERS..... 95

CHAPITRE V

LA DESTRUCTION DU SENS..... 96

5.1 La vie « avant » 96

5.1.1 « Mon histoire c'est le chagrin » (Liliane) 96

5.1.2 « Je vous ai dit qu'on a commencé le génocide en 1959 » (Henriette) 97

5.1.3 « Et comme c'était le temps de la ségrégation » (Denise)..... 100

5.1.4 « Avant, on était bien avec les voisins, on partageait » (Liliane) 101

5.1.5 « Après 90, c'est là que les problèmes ont vraiment commencé » (Consolatrice) 102

5.2 Le récit de la violence..... 105

5.2.1 « Il n'y avait pas moyen d'y échapper...tout était fait, préparé à l'avance » (Providence)105

5.2.2 « Partez, partez avec ta fille ! (sic) » (Henriette)..... 106

5.2.3 « Le viol, c'est quelque chose dont j'avais toujours peur » (Providence) 108

5.2.4 « Il a fait tout ce qu'il veut sur moi » (Alice) 110

5.2.5 « Tu vois comment nous sommes des hommes ? » (Libérata) 114

5.2.6 « Tu veux voir la matrice d'une femme tutsi ? » (Libérata) 116

5.3 Les conséquences du génocide..... 117

5.3.1 « Vers la fin du génocide, j'étais à moitié morte » (Providence)..... 118

5.3.2 « Ils s'arrangeaient pour envoyer des hommes qui portaient le virus » (Providence)..... 119

5.3.3 « L'enfant ne sait pas qu'il est Hutu » (Espérance) 120

5.3.4 « J'étais traumatisée. J'ai perdu la tête » (Alice) 121

5.3.5 « Tout le monde est mort, je suis seule » (Alice)..... 123

5.3.6 « Après, on a commencé la vie difficile, avec les maisons détruites » (Assumpta)..... 125

5.4 Quelle réconciliation ? 127

5.4.1 « Nous sommes obligés de vivre ensemble » (Consolatrice)..... 127

5.4.2 « Si la personne qui a tué mon père a gardé toujours sa maison... » (Consolatrice)..... 129

5.4.3 « On voyait les enfants des *Interahamwe* qui étaient là et qui t'ont maltraitée » (Alice).. 130

5.4.4 « On a libéré tous les prisonniers que j'avais accusés » (Henriette) 131

5.4.5 « Nous avons commencé à témoigner, les gens ont commencé à mourir » (Assumpta) 135

5.4.6 « Alors qu'est-ce qui va se passer au Rwanda ? » (Sandrine) 137

5.5 L'exil 139

5.5.1 « Je suis venue ici parce qu'il me cherche » (Liliane)..... 139

5.5.2 « Ici, je suis bien, j'ai la paix » (Providence)..... 140

5.5.3 « Ceux qui ont les moyens quittent le Rwanda ! » (Alice) 141

CHAPITRE VI	
DONNER DU SENS À L'HORREUR	143
6.1 Témoigner	143
6.1.1 « Si je garde ça... je peux être folle » (Libérata)	143
6.1.2 « Prends avec toi la violence que nous avons connue » (Libérata).....	145
6.1.3 « C'est bien de faire des associations parce que là on se dégage » (Providence).....	147
6.2.4 « Il faut aussi aborder le côté juridique, pour moi c'est très important » (Immaculée).....	151
6.2 Commémorer	154
6.2.1 « C'était au mois d'avril, en mémoire des défunts » (Providence).....	154
6.2.2 « C'est toujours difficile d'entrer au Mémorial » (Providence).....	157
6.3 Prier.....	166
6.3.1 « Dieu a dit qu'il ne veut pas la race tutsi » (Libérata).....	167
6.3.2 « Il n'y avait rien d'autre à faire de que prier tout le temps » (Libérata).....	169
6.3.3 « À l'église, on oublie tout ce qui s'est passé » (Henriette)	170
6.3.4 « Ce sont des miracles que Dieu nous a faits ! » (Jacqueline).....	171
6.3.5 « Je leur ai pardonné » (Liliane)	173
CHAPITRE VII	
TENTATIVE DE CONSTRUCTION DU SENS	175
7.1 Le temps du traumatisme	176
7.2 Une parole testimoniale.....	180
7.3 Le monde des rescapées	182
7.4 Une culture de la pondération	185
7.5 La parole régénératrice	188
7.6 Le mandat mémoriel.....	195
7.7 La division sexuelle du génocide	201
7.8 Une fuite dans le mysticisme ?.....	209
7.9 Le pardon : une condition de la réconciliation	214
CONCLUSION.....	227
ANNEXE A « APPEL À LA CONSCIENCE DES BAHUTU »	237
BIBLIOGRAPHIE	241

LISTE DES FIGURES

Figure 1 – Mémorial de Gisozi.....	158
Figure 2 – Jardin du mémorial de Gisozi	159
Figure 3 – Vue du Mémorial de Murambi.....	160
Figure 4 – Entrée du Mémorial de Murambi	161
Figure 5 – Les bâtiments du Mémorial de Murambi.....	161
Figure 6 – Corps momifiés au Mémorial de Murambi	162
Figure 7 – Mémorial de Bisesero	163
Figure 8 – Hangar du Mémorial de Bisesero	164

SIGLES ET ABREVIATIONS

CDR	Coalition pour la défense de la République
FARG	Fonds d'Assistance aux Rescapés du Génocide
FPR	Front Patriotique Rwandais
MDR	Mouvement Démocratique Républicain
MINUAR	Mission des Nations Unies d'Assistance au Rwanda
MONUC	Mission de l'ONU en République démocratique du Congo
MRND	Mouvement Révolutionnaire National pour le Développement
ONG	Organisation non gouvernementale
ONU	Organisation des Nations Unies
PARMEHUTU	Parti pour l'Émancipation des Hutu
RDC	République Démocratique du Congo
RTL	Radio Télévision Libre des Milles Collines
TPIR	Tribunal Pénal International pour le Rwanda
UNESCO	United Nations for Education, Science and Culture Organisation (Organisation des Nations Unies pour la Science, l'Education et la Culture)

RÉSUMÉ

Ce mémoire porte sur les expériences de femmes rescapées du génocide des Tutsi au Rwanda. Par le biais d'une recherche exploratoire, il présente l'analyse qualitative d'un douloureux corpus composé de récits sur le génocide, ses fondements et ses conséquences. Il s'intéresse principalement au sens que des rescapées confèrent à leurs expériences passées et présentes, ainsi qu'aux différents enjeux de leur parole mémorielle à l'heure de la réconciliation, au Rwanda et en situation d'exil au Québec.

Au lendemain de la désintégration, les participantes à notre recherche mettent en œuvre différentes stratégies de reconstruction du sens, conditionnelles à la reconstruction de soi. Nous présentons trois de ces stratégies identifiées dans les récits, synthétisées par des verbes d'action pour en souligner l'intentionnalité. La première stratégie, qui consiste à « Témoigner », révèle le caractère régénérateur de la parole, qu'elle procède du partage entre semblables au sein d'un groupe de femmes ou d'un mandat mémoriel pouvant conduire à un témoignage juridique. En lien avec le devoir de mémoire, nous voyons comment la stratégie de « Commémorer » répond aux injonctions du pardon et de l'oubli. Enfin, nous abordons le recours à la spiritualité, tant « Prier » constitue une stratégie de première importance pour conférer du sens au passé, au présent et au futur.

Comme prélude à l'analyse des récits, nous présentons les rouages de la machine génocidaire par le biais des principales représentations qui en constituent les soubassements idéologiques, notamment celles qui ont permis la diabolisation des femmes tutsi. En déconstruisant les stéréotypes qui assimilent le génocide de 1994 et les violences sexuelles à des flambées de violence spontanées et imprévisibles, nous en soulignons au contraire le caractère planifié et rationnel. La perspective féministe permet de démontrer que les violences perpétrées contre les filles et les femmes s'associent à un gynécide reflétant des discriminations fondées sur le sexe qui n'apparaissent pas et ne disparaissent pas avec les guerres.

Mots-clés : Femmes; rescapées; génocide; Rwanda; parole; mémoire; violences sexuelles.

INTRODUCTION

Afin de partager non seulement l'horreur du génocide des Tutsi,
mais aussi la force de vivre, celles des femmes qui refusent
de rester par terre et décident de se lever, se battre, parler, vivre !

Esther Mujawayo
Dédicace personnelle de son ouvrage *SurVivantes* (2004)

Le génocide des Tutsi¹ s'associe à des violences dont l'amplitude et la cruauté laissent les survivant-e-s aux prises avec de gravissimes séquelles physiques et morales. Les plus jeunes victimes que nous avons rencontrées avaient 8 et 11 ans en 1994. Une femme était enceinte, tandis qu'une autre l'est devenue suite aux sévices collectifs répétés qu'elle a subis. Plusieurs sont ainsi restées plusieurs mois les esclaves sexuelles de soldats et de miliciens. Toutes ont perdu des proches, enfant, mari, père, mère, frère, sœur... Si nous ne pouvons ramener ces milliers de victimes à la vie, nous devons nous intéresser au sort de celles qui leur ont survécu. Bertold Brecht a déjà dit que « Lorsque les crimes commencent à s'accumuler, ils deviennent invisibles. Lorsque les souffrances deviennent insupportables, les cris ne sont plus entendus » (cité dans Brison, 2003, 126). Le viol est l'un des actes de violence qui reçoit le plus d'attention de la part des médias et de l'opinion publique, en même temps qu'il souffre de la désinformation chronique opérée par des institutions friandes de clichés et de sensationnalisme. Comme le souligne Philippe Breton (1992), « on nous montre tout, mais pourtant l'essentiel semble nous échapper » (p. 132).

Cette recherche s'intéresse à la parole mémorielle de *femmes* et notamment à leur expérience de la violence sexuelle. Cela ne signifie aucunement que les femmes soient les seules victimes du génocide : hommes et femmes, garçons et filles subissent tous la barbarie des conflits armés. Les hommes et les garçons ne sont pas non plus à l'abri de la violence sexuelle lors des conflits. Il reste

¹ Nous adoptons la graphie des mots « Tutsi » et « Hutu » conseillée par M. Josias Semujanga, professeur de littérature française à l'Université de Montréal d'origine rwandaise (correspondance privée), c'est-à-dire que nous n'accordons pas ces termes en fonction du genre et du nombre, pour respecter la graphie des langues bantu. Nous ne leur adjoignons pas non plus les préfixes « ba » ou « mu » (formes du pluriel et du singulier en kinyarwanda), qui seraient plus fidèles mais trop spécialisés.

que ce sont les femmes et les filles qui en sont les principales victimes et les violeurs, des personnes de sexe masculin. Quant aux femmes bourreaux, sur le cas desquelles nous n'aurons pas l'occasion de nous pencher dans le présent mémoire, considérons qu'elles véhiculent un système de valeurs qui les dévalorisent, une idéologie qui glorifie conjointement « virilité » et « violence ».

Notre analyse nous conduit dans la mémoire de rescapées du génocide des Tutsi pour comprendre quel sens elles attribuent à leurs expériences passées et présentes, dans le Rwanda contemporain et en exil au Québec. Nous disons « génocide *des Tutsi* », car c'est bien de cela dont il est question. S'il y a effectivement eu une guerre au Rwanda, on ne saurait toutefois parler d'un génocide « rwandais ». À propos d'une maladresse de la Fondation Auschwitz de Bruxelles qui conçoit un bâtiment « à la mémoire de 30 000 Belges », Jean-Michel Chaumont (1997) affirme que « ne pas nommer les Juifs spécifiquement dans les hommages qui furent rendus après la guerre aux victimes du nazisme, c'était passer outre l'attaque particulière dont ils firent l'objet *et, par conséquent, s'interdire de réparer les dommages particuliers qu'ils avaient subis* » (p. 231). Cet hommage « qui, précisément parce qu'il ne les nommait pas, ne les réintégrait pas dans l'humanité dans la qualité pour laquelle ils en avaient été exclus » (*ibid.*).

Ce mémoire se divise en deux parties, la première étant dédiée aux quatre chapitres de « fondations » de notre objet de recherche : 1. Problématique; 2. Repères théoriques; 3. Orientations méthodologiques. Le quatrième chapitre, intitulé « Les stéréotypes de l'horreur », articule la genèse du génocide autour des principaux stéréotypes que l'on y retrouve. Il présente les différentes théories sur lesquelles s'appuie l'idéologie génocidaire et dont la compréhension s'avère cruciale pour cerner l'ampleur, la nature et l'historicité de la stigmatisation collective des Tutsi. Ce chapitre s'attarde sur la spécificité de la diabolisation des femmes tutsi dans l'imaginaire rwandais. Il explique également le mythe récent du double génocide et d'autres, plus anciens, qui voient dans les violences sexuelles en contexte de conflit armé un phénomène nouveau et collatéral. En somme, le chapitre 4 constitue la toile de fond des récits des rescapées que nous avons recueillis et introduit plusieurs éléments contextuels essentiels à leur analyse.

La deuxième partie, qui a pour titre « Chantiers », présente les récits et leur interprétation. Les chapitres 5 et 6 exposent les résultats de la cueillette de données effectuée auprès des participantes ou au bénéfice de l'observation ethnographique : le matériau de ce vaste (perpétuel ?) chantier dédié à la construction du sens qu'ont entrepris participantes et chercheuse, chacune à sa manière. Les citations ont généralement pour origine des entrevues personnelles réalisées au Rwanda ou au Québec. Dans le cas contraire, nous indiquons la référence selon la méthode utilisée pour les autres références bibliographiques. Pour désigner chaque sous-section des chapitres 5 et 6, nous avons repris des phrases prononcées par les répondantes. Il s'agit donc d'une thématisation « indigène ».

Intitulé « La destruction du sens », le chapitre 5 documente la vie « avant » le génocide qui voit la montée de l'extrémisme et l'intensification de la ségrégation à l'égard des Tutsi. Il livre ensuite le récit de la violence telle que relatée par les participantes, « le pendant », puis leur témoignage sur les conséquences du génocide, « l'après-génocide », dans le contexte d'un autre grand chantier, celui de l'unité et de la réconciliation du peuple rwandais.

Le chapitre 6, « Donner du sens à l'horreur », s'articule autour de trois des principales stratégies de reconstruction du sens identifiées dans le récit des rescapées : 1) Témoigner 2) Commémorer 3) Prier. Il complète la présentation des récits tout en progressant vers l'analyse. Nous y livrons par exemple des observations sur la fonction réparatrice du témoignage sur lesquelles nous refléterons de façon plus approfondie au chapitre 7. Outre les témoignages, il contient photographies et descriptions des différents mémoriaux du génocide qui soutiennent notre réflexion sur le devoir de mémoire.

Le septième et ultime chapitre se veut une tentative de construction du sens de la parole mémorielle des rescapées. Nous y approfondissons l'examen des éléments présentés dans les chapitres 5 et 6, en lien avec la division sexuelle du génocide. Nous y lançons également d'autres chantiers autour des caractéristiques et des enjeux de cette parole mémorielle, pour en envisager la valeur réparatrice. Enfin, nous abordons la question de la religion et celle du pardon, comme condition de la réconciliation.

PREMIÈRE PARTIE : FONDATIONS

CHAPITRE I

PROBLÉMATIQUE

1.1 Du génocide au gynécide

En 1994, le Rwanda, lointaine contrée d'Afrique centrale, devient tristement célèbre à cause d'un génocide d'une violence inouïe qui détruit le pays en 100 jours et cause au moins un million de morts. Plus de 90% des victimes appartiennent à la communauté identifiée comme « Tutsi », laquelle constituait alors environ 15% de la population rwandaise et qui a connu un « taux de disparition » estimé à 80% (Bruneteau, 2004). Les génocidaires sont associés aux « Hutu », groupe fortement majoritaire, alors que les « Twa » représentent moins d'un pour cent des Rwandais-e-s. Ces catégories généralement présentées comme « ethniques » s'avèrent toutefois extrêmement problématiques : nombre de spécialistes démontrent qu'elles tiennent davantage de la construction sociale que d'une réalité sociobiologique (Chrétien, 2000; Des Forges, 1999; Semujanga, 1998; Braeckman, 1996). Dans le Rwanda précolonial, ces référents ne constituaient qu'un élément d'une identité sociale (« *bwoko* ») qui incluait tout autant l'appartenance régionale, le lignage ou la profession. D'une catégorisation identitaire relativement acceptée de tous et toutes au début du 20^e siècle, on a progressivement basculé vers une racialisation des rapports sociaux qui a permis la mise en place puis l'exécution d'un programme d'extermination. Le concept de génocide, apparu lors de la Seconde Guerre mondiale « pour décrire et analyser la réalité immédiate d'une extermination à grande échelle, insiste sur une spécificité dans le penser et le faire » (Bruneteau, 2004, 8).

Cette planification s'est particulièrement effectuée à l'occasion de plusieurs réunions tenues dans les préfectures, dans les communes et au niveau du Gouvernement entre janvier et avril 1994 par les personnes qui avaient embrassé la cause extrémiste : « L'anarchie, les viols, les incendies criminels et les meurtres ont tous suivi un plan bien préparé, supervisé par les autorités », affirme Gérard Prunier (1997, 413). Au cours de ces réunions, des personnalités influentes ont prononcé des discours pour inciter l'auditoire, majoritairement composé de membres du parti au pouvoir, le MRND, à attaquer, violer et exterminer les Tutsi, exclu-e-s de ces séances en raison de leur appartenance « ethnique ». Une redoutable machine propagandiste s'est également mise en branle dès le début des années

quatre-vingt-dix. Ces médias de la haine ciblent particulièrement les femmes tutsi, avec comme conséquence que « les horreurs ont envahi l'espace de conversation avant celui du champ de bataille » (Nahoum-Grappe, 1997, 167). Les conflits armés sur fond de nationalisme ou d'ethnisme, comme celui du Rwanda, s'associent souvent à un retour à des valeurs traditionnelles généralement synonymes de violences pour les femmes, instruments de la victoire à la solde des impératifs guerriers. Le pays aux mille collines sera le théâtre d'un gynécide sans précédents.

Un document récent de l'UNIFEM² confirme qu'au moins 500 000 femmes furent victimes de violences sexuelles durant ces trois mois de nettoyage ethnique. Les différents rapports et analyses du génocide fourmillent d'exemples d'exactions illustrant une indiscutable cruauté envers les femmes. À l'occasion d'un témoignage devant le TPIR, Roméo Dallaire, ex-commandant de la MINUAR, la force de l'ONU pour le maintien de la paix au Rwanda en 1994, décrit l'état effroyable des cadavres de femmes qu'il a pu découvrir et la nature des violences qui leur fut infligées :

We could notice on many sites, sometimes very fresh – that is, I am speaking of my observers and myself – that young girls, young women, would be laid out with their dresses over their heads, the legs spread and bent. You could see what seemed to be semen drying or dried. And it all indicated to me that these women were raped. And then a variety of material were crushed or implanted into their vaginas; their breasts were cut off, and the faces were, in many cases, still, the eyes were open and there was like a face that seemed horrified or something. They all laid on their backs. So there were some men that were mutilated also, their genitals and the like. A number of them were – women had their breasts cut off or their stomach open. (cité dans Nowrojee, 2007, non paginé)

² United Nations Development Fund for Women (UNIFEM). 2007. *A Life Free of Violence Is Our Right! The UN Trust Fund to End Violence Against Women*, New York, http://www.unifem.org/attachments/products/ALifeFreeOfViolenceIsOurRight_Pt2_eng.pdf

1.2 Les différentes interprétations du génocide

Face à une telle démesure, la tentation est forte d'en appeler du « tribalisme africain » ou de la démence pour expliquer ces actes de barbarie. Le philosophe Paul Ricœur, dont la réflexion sur le mal traverse l'œuvre, souligne que la notion de folie confère de l'irrationalité au réel. Jacques Semelin (2002), spécialiste pluridisciplinaire des violences extrêmes, souligne pour sa part une dimension cruciale du rôle du chercheur, de la chercheuse, qui consiste à réintroduire de la rationalité à un phénomène. Ainsi, le caractère effroyable du génocide, inconcevable « faillite de l'humanité » (Dallaire et Beardsley, 2004), ne doit pas nous empêcher de questionner les motivations de ceux et celles qui les ont planifiées ou perpétrées, ni d'analyser le sens que lui confèrent les survivant-e-s et les différents témoins.

L'une des spécificités du génocide des Tutsi tiendrait à son caractère fratricide : contrairement au génocide des Juifs ou des Arméniens, les crimes de masse (massacres, tortures, viols) ont été planifiés et perpétrés par le peuple rwandais contre le peuple rwandais, avec une participation active de l'élite politique, militaire et religieuse (Mutamba, 2005). Dans la littérature, il est question d'un « génocide de proximité » (Bruneteau, 2004), perpétré par la population rwandaise sur la population rwandaise, sur la base de l'axiome « à société villageoise, génocide villageois » (Hatzfeld, 2003). On constate ainsi une « banalisation "rurale" du crime », selon la formule de Gérard Prunier (1997). Dans l'idiote des génocidaires, les exactions relèvent de l'*umuganda*, le travail collectif : découper les hommes à la machette, revient à « défricher », tuer les femmes et les enfants, à « arracher les mauvaises herbes à la racine » (*op. cit.*, p. 176), etc. Massues, machettes, gourdins cloutés, armes diverses, deviennent les « outils » pour accomplir ce « travail » qui s'effectue principalement aux « heures ouvrables », les soirées étant allouées au repos et aux beuveries.

Concevoir ce qui s'est produit au Rwanda uniquement comme un « génocide à la machette » perpétré par des individus ivres de violence au hasard de rencontres avec le voisinage tutsi ne permet toutefois pas de procéder à l'examen approfondi des enjeux et des responsabilités et à une analyse critique des politiques du génocide (Vidal, 2006). Malgré son caractère ouvertement planifié, le génocide des Tutsi

a en effet coûté la vie à plus d'un million de personnes et permis le viol de centaines de milliers de femmes, au vu et au su de toute la communauté internationale, laquelle doit être considérée comme une « actrice du génocide » (Des Forges, 1999, 8). D'aucun-e-s affirment que si les violences ont connu une telle ampleur, c'est que les tueurs savaient pouvoir agir en toute impunité.

Depuis l'indépendance obtenue en 1962, les différents gouvernements rwandais sont périodiquement aux prises avec un pays s'enfonçant dans des problèmes économiques et démographiques majeurs, dont ils rendent peu ou prou les Tutsi responsables. Lorsque les Hutu du Nord prennent le pouvoir en 1973, les clivages régionaux s'intensifient, d'autant que l'entourage du président Habyarimana et de son épouse s'attribue une très grosse part du « gâteau ». Largement échafaudé par le pouvoir colonisateur, le discours ethniste a été instrumentalisé par des gouvernements qui ont successivement distillé, comme le formule l'un des personnages de la pièce *Rwanda 94* (Collard, 2002), « la haine chez les uns et la honte chez les autres ».

Dans les années quatre-vingt-dix, les trois-quarts de la population vit sous le seuil de la pauvreté. Sans terre et sans emploi, un *lumpenprolétariat* de délinquants, de chômeurs et de sans-abri ne peut prétendre au mariage, ni accéder au statut de ses parents (Prunier, 1997). Comme en témoignent les pillages et les beuveries commis quasi systématiquement en marge des tueries (Hatzfeld, 2003), le génocide représente, pour la masse des Hutu démuni-e-s une voie d'accès inespérée aux biens des mieux nanti-e-s, un approvisionnement illimité en bière et en viande, ce que certains analysent comme une revanche des « opprimés » (Jones, 2004; Prunier, 1997). Cette thèse de la revanche fait l'objet de nombreuses critiques, notamment parce qu'elle a justifié la complicité au carnage du gouvernement socialiste français, fervent *supporter* de ce qui était perçu comme la résistance d'une majorité exploitée. Cette thèse a également favorisé l'aveuglement de la communauté internationale, incluant les organisations humanitaires, dans leur prétention à une neutralité abreuvée du discours « droits de l'homme » (Brauman, 1994, 3).

D'autres interprétations considèrent la stigmatisation collective des Tutsi comme un moyen utilisé par l'élite dirigeante « pour détourner l'attention » (Frache, 1995). Grâce à l'habile, mais funeste

intervention de cette « causalité diabolique », elle s'exonérait de sa mauvaise gouvernance auprès de sept ou huit millions de personnes entassées sur un territoire à peine plus grand que le Vermont (26 000 km²). Dans les années précédant le génocide, les médias haineux galvanisent et alarment les foules en évoquant un prochain génocide des Hutu, présenté-e-s comme les victimes de l'« hégémonie » tutsi, soucieuse de prendre sa revanche sur la révolution hutu de 1959. Dans leurs appels à l'extermination, les adeptes du *Hutu Power* insistent sur l'étrangéité des Tutsi. Ils invoquent le droit du sol et l'antériorité historique des Hutu, écrasé-e-s jadis par des régimes monarchiques sanguinaires. Les femmes tutsi sont représentées comme des espionnes démoniaques à la solde de leurs congénères. Elles viseraient rien moins que l'éradication des Hutu dont elles ont su s'attirer les faveurs grâce à leur sexualité malfaisante. Les « vrai-e-s » Hutu sont dès lors appelés à repérer, à se distancier, puis à exterminer les Tutsi et leurs complices, les opposant-e-s politiques, tous accusé-e-s de connivence avec le FPR, dont l'objectif serait de restaurer la « dictature féodale » des Tutsi.

D'autres ouvrages récents se réclamant d'une approche « genrée » soutiennent qu'il est abusif de ne considérer les femmes que comme les grandes martyres du génocide. Ainsi, l'analyse du « *gendering of the Rwandan genocide* » conduite par Adam Jones (2004) invoque le rôle actif des femmes rwandaises dans les exactions et argue que ce sont les hommes qui ont été massivement massacrés. Elle tisse également un lien entre la crise économique et la frustration de jeunes hommes sans avenir, lesquelles se seraient cristallisées dans leur haine des Tutsi et actualisées par le biais de leur enrôlement dans les milices *Interahamwe*. Si Jones reconnaît que les femmes et les enfants sont au moins autant affecté-e-s par la conjoncture que les hommes, « *for the younger Rwandan males, estime-t-il, the crisis was additionally an existential one* » (*op. cit.*, p. 101). On peut se demander si les filles et les femmes, hutu comme tutsi, ne connaissaient pas leur lot de doutes existentiels dans une société que d'aucuns jugent aliénée par le racisme et profondément patriarcale (Payette, 2004).

Dans un ouvrage issu de sa thèse de doctorat en sociologie, Dominique Payette (2004) évoque les impacts psychologiques des 40 ans de dictature qui ont conduit, soutient-elle avec Claudine Vidal, à une « domination des consciences » dont « l'extrême conformisme » des Rwandais-e-s serait un signe. Payette mentionne aussi des tiraillements refoulés, entre les valeurs occidentales modernes imposées par le pouvoir colonisateur et l'habitus traditionnel, qui auraient conduit le Rwanda dans l'impasse. Mais

la sociologue confirme que les différentes interprétations psychologiques du génocide « se montrent décevantes lorsqu'on les examine seules » (*op. cit.*, p. 21).

Enfin, depuis quelques années, l'espace public semble envahi par un discours alléguant que *ça ne s'est pas passé comme à Kigali*³ et évoquant un double génocide. Plus légitimement, certains demandent au FPR, c'est-à-dire au gouvernement actuel, de répondre de ses actes devant la justice (Péan, 2005). Ces voix discordantes soutiennent que Kagame et ses troupes se sont eux-mêmes rendus coupables des pires exactions et leur attribuent la responsabilité de l'attentat contre l'avion présidentiel. Les amateurs de controverse se montrent généralement sceptiques au sujet du caractère massif et systématique des violences sexuelles, dont l'apparition dans certaines causes au TPIR tiendrait ni plus ni moins du « rocambolesque » et du *lobbying* féministe (Philpot, 2004).

Plusieurs interprétations du génocide se côtoient, retranchant bon gré mal gré leurs auteur-e-s dans un « camp » ou dans l'autre, selon leur analyse de la composante « ethnique » du Rwanda⁴. Toutes reflètent une volonté de comprendre une tragédie qui maintient celles et ceux y ayant survécu, et nombre d'observateurs, observatrices, dans une profonde crise de sens. Notre propos est moins d'opposer ces thèses que de les étudier conjointement afin d'appréhender les multiples éléments de cette boîte de Pandore :

Le génocide au Rwanda, comme tous les génocides, est un phénomène complexe, résultant d'une combinaison de forces structurelles persistantes ainsi que de décisions plus immédiates prises par de puissants acteurs. Il est évident qu'aucune de ces circonstances — que ce soit la pauvreté, la pénurie de terres, une population composée de deux groupes très inégaux du point de vue du nombre, une histoire de régime colonial, une lecture erronée de l'histoire — n'a causé à elle seule le génocide, pas plus d'ailleurs que l'introduction du multipartisme ou le début de la guerre. Mais toutes ces circonstances conjuguées ont façonné le contexte dans lequel les Rwandais ont pris des décisions en cette période de crise et elles doivent donc être prises en compte dans toute tentative d'analyse du génocide (Human Rights Watch, 2006, 2).

³ En référence à Philpot, Robin. 2004. *Ça ne s'est pas passé comme ça à Kigali*. Coll. « Monde imparfait ». Montréal ; Paris: Les Intouchables ; Éditions Duboiris, 238 p.

⁴ Dominique Payette (2004) évoque cette « guerre entre universitaires » qui s'est d'ailleurs enclenchée bien avant le génocide. Elle reconnaît que l'historien français Jean-Pierre Chrétien s'est imposé comme une figure incontournable de la question rwandaise. D'aucuns reprochent à son analyse du « nazisme tropical » un biais favorable aux Tutsi.

La littérature démontre cependant que l'explication du génocide ne doit pas être recherchée dans le caractère de l'individu. Comme le résume Tzvetan Todorov (1994) avec ce pénétrant constat de Primo Levi, un rescapé de l'Holocauste : « Les monstres existent, mais ils sont trop peu nombreux pour être vraiment dangereux; ceux qui sont plus dangereux, ce sont les hommes ordinaires » (p. 133). *Face à l'extrême*, pour reprendre le titre de l'œuvre de Todorov, « l'explication sera politique et sociale, non psychologique ou individuelle » (p. 135). Une analyse au niveau macro ne doit toutefois pas conduire à déresponsabiliser les auteur-e-s de ces crimes car « l'État ne vit pas en dehors des individus qui l'incarnent : les forces obscures ont besoin de bras humains pour imposer leur volonté » (p. 143).

1.3 L'après-génocide

Officiellement, le Rwanda a retrouvé la paix, mais le conflit a fait tache d'huile dans toute la région des Grands Lacs, particulièrement dans l'Est de la République démocratique du Congo (RDC, ancien Zaïre), où de nombreux génocidaires ont pris la fuite parmi 1 million et demi de réfugiés hutu qu'ils montent contre le régime Kagame. Depuis, ce dernier mène de sanglantes offensives militaires sur le sol congolais pour tenter d'éradiquer la menace. On y compte plus de 3.5 millions de morts, ce qui en fait le conflit le plus meurtrier depuis la Seconde guerre mondiale. Nations Unies, ONG et acteurs locaux rapportent que des dizaines de milliers de filles, parfois des bébés, et de femmes ont subi et subissent toujours d'atroces violences sexuelles, devenues la norme pour les bandes armées Maï Maï, les ex-génocidaires rwandais, les forces de « sécurité », voire les casques bleus (MONUC). De même, au Darfour, une pléthore d'observatrices et d'observateurs dénonce depuis 2003 la perpétration de très graves actes de violence commis contre les femmes par les milices Janjawid. Malgré les pressions internationales, les autorités soudanaises refusent toujours d'accéder aux demandes de la Cour pénale internationale pour faire enquête sur ces milliers de cas de tortures sexuelles. Au Darfour, en RDC, chaque rapport des organisations sur place franchit de nouveaux sommets dans l'horreur qu'il décrit, particulièrement à l'égard des violences faites aux filles et aux femmes. L'historien français Jean-Pierre Chrétien (2000) constate un échec politique majeur après le génocide. Il diagnostique même la propagation de la haine anti-Tutsi par les défenseurs du « peuple bantou » à l'ensemble de l'Afrique : « L'idéologie raciale, omniprésente dans l'africanisme de la première moitié du XX^e siècle, débordant

du domaine interlacustre, où elle avait trouvé son terrain de prédilection, se retrouve érigée en idéologie politique africaine contemporaine » (p. 303).

Depuis 1994, la population rwandaise fait preuve d'une extraordinaire résilience pour la reconstruction individuelle et collective. Pourtant, la survivance occasionne des traumatismes physiques et psychologiques d'une ampleur parfois sous-estimée. Après une période d'urgence concentrée notamment sur le rapatriement des réfugié-e-s et des exilé-e-s et la réinstallation des déplacé-e-s internes, le gouvernement met progressivement en place un vaste programme d'Unité et Réconciliation pour assurer la cohabitation pacifique des Rwandais-e-s. Dix ans après les événements, les politiques publiques mettent de l'avant qu'au-delà de la nécessité de coexister, les Rwandais-e-s doivent se réconcilier, voire pardonner. Dans cette perspective et de surcroît confronté à l'immense problème de la justice, le gouvernement rwandais a mis sur pied les Juridictions Gacaca, sorte de tribunaux populaires s'inspirant d'un système communautaire de résolution des conflits datant de la période précoloniale.

Les Gacaca visent essentiellement à aider le système judiciaire rwandais à traduire en justice des dizaines de milliers de présumé-e-s génocidaires afin de désengorger les centres de détention. Au début des années 2000, plus de 120 000 détenu-e-s⁵ en attente d'un procès croupissaient dans des prisons jugées insalubres et abusivement surpeuplées par de nombreuses organisations humanitaires⁶. En 2006, la population carcérale comptait toujours près de 70 000 personnes, dont la majorité est accusée d'avoir pris part au génocide, le taux d'occupation dans les prisons oscillant de 177% à 374% (Trochu Duarte et Mutzenberg, 2006)⁷. Au chapitre des violations des droits des prisonnier-e-s, on invoque également le faible taux de jugement et un temps d'incarcération exagéré dans ces « prisons

⁵ Chiffre officiel du gouvernement rwandais <http://www.gov.rw/>

⁶ Voir notamment le rapport de Human Right Watch intitulé « Rwanda: De la recherche de la sécurité aux abus des droits de l'homme », avril 2000, <http://www.hrw.org/french/reports/rwfr/> et l'additif au rapport de la Rapporteuse spéciale des Nations Unies, chargée de la question de la violence contre les femmes, Madame Radhika Coomaraswamy, intitulé « Rapport de la mission au Rwanda sur la question de la violence contre les femmes dans les situations de conflit armé », 4 février 1998, <http://www.hri.ca/fortherecord/1998/bilan1998/documentation/commission/e-cn4-1998-54-add1.htm>

⁷ Voir aussi un communiqué émis le 25 janvier 2007 par l'Agence Hirondelle d'information, de documentation et de formation basée à Arusha (Tanzanie): « Rwanda/Prisonniers – Le Rwanda annonce la libération prochaine de 8 000 détenus » <http://www.hirondelle.org/arusha.nsf/LookupUrlEnglish/24119520A5247C774325726E002E23D5?OpenDocument>

de la honte », au regard des crimes dont ils et elles étaient accusé-e-s. Les femmes — environ 3% de la population carcérale — forment un groupe particulièrement vulnérable, surtout lorsqu'elles sont emprisonnées avec leur enfant⁸. Elles vivent sous la menace d'agressions diverses, le plus souvent « sexuelles », de la part des détenus et des gardiens, quoiqu'elles soient théoriquement séparées des hommes (Coomaraswamy, 1998; Trochu Duarte et Mutzenberg, 2006). Une fois remises en liberté, elles connaissent de grandes difficultés de réinsertion sociale, les obstacles matériels se conjuguant au sentiment de honte et à la stigmatisation⁹. Les épouses des prisonniers subissent également un système qui les oblige à parcourir des kilomètres quotidiennement pour apporter victuailles et médicaments à leur mari.

Le gouvernement rwandais a donc instauré un processus de libération selon le principe de « faute avouée, faute pardonnée » pour certaines catégories de génocidaires, excluant les planificateurs et les coupables de crimes de catégorie un, dont le viol. Dès 2003, dans le cadre de la politique de réconciliation, un décret présidentiel permet la libération des plus jeunes, des personnes âgées et des malades. À certain-e-s, qui auraient avoué leurs crimes, on accorde une libération conditionnelle à l'exécution de travaux d'intérêt général (TIG), en attendant leur parution au *Gacaca*. En janvier 2007, on annonçait la libération prochaine de 8 000 détenu-e-s repentant-e-s, dont un grand nombre d'accusé-e-s de génocide. Il s'agit de la troisième vague de libération. La première, datant de 2003, concernait 22 000 personnes et la deuxième, en 2005, environ 14 000¹⁰. Une fois libérées, ces personnes doivent participer aux *Ingando*, sorte de camps de rééducation, dits « de solidarité ». Ils suscitent de nombreuses critiques par leur caractère obligatoire et dogmatique, ainsi qu'en raison de l'entraînement quasi militaire qu'on y impose à certaines catégories de participant-e-s (Human Rights Watch, 2000). On y dispense notamment un enseignement officiel de l'histoire du Rwanda, incluant

⁸ Elles auraient le droit de garder leur enfant jusqu'à l'âge de trois ans; après quoi ils sont confiés à des membres de la famille ou à des ONG. Hogg, Nicole. 2001. « Rwanda: Des femmes accusées de crime de génocide au Rwanda », *Bulletin d'information de la Coalition d'ONG sur les droits des femmes en situations de conflit armé*, Droits et démocratie, édition du 20 octobre 2001, <http://www.ichrdd.ca/site/publications/index.php?lang=fr&subsection=catalogue&id=1272&page=7>

⁹ Lire Ayanone, Solange. « La difficile réintégration des ex-prisonnières », 27 octobre 2005, *Syfia*, <http://www.syfia-grands-lacs.info>

¹⁰ *Op. cit.* et Amnesty International, « Rwanda : Les informations faisant état d'exécutions extrajudiciaires dans le centre de détention militaire de Mulindi doivent faire l'objet d'une enquête indépendante », mercredi 15 mars 2006 <http://web.amnesty.org/library/Index/FRAAFR470042006?open&of=FRA-2AF>

celle du génocide et l'on y prépare notamment les prisonniers et les gens revenus d'exil à réintégrer la société.

La communauté rwandaise est disséminée à travers le monde et compterait entre dix et quinze milles personnes au Canada. Le responsable de la Coopération rwandaise estime à plus de 6 millions d'individus la diaspora mondiale¹¹. Depuis l'indépendance jusqu'à nos jours, elle a connu plusieurs vagues d'émigration, en rapport avec la situation politique et les pogroms anti-tutsi (Irdp, 2005). La fin des années 1950 est synonyme de vastes déplacements de population vers les pays limitrophes, principalement des Tutsi qui fuient la répression après la mort suspecte du roi (le *Mwami*), associée au début de « la révolution hutu ». Les assassinats de 1972-73, sous le régime de Grégoire Kayibanda, s'ensuivent du coup d'état de juillet 1973, opéré par le ministre de la défense, Juvénal Habyarimana. Les exilé-e-s ne peuvent rentrer au pays sous prétexte que le Rwanda étant surpeuplé, il n'y a de place pour eux, dont plusieurs sont né-e-s à l'étranger.

Dans le Rwanda contemporain, l'Unité et la Réconciliation sont ainsi devenues des priorités nationales dont dépendent les perspectives de développement socioéconomique et le *peacebuilding* au bénéfice desquels la diaspora est largement sollicitée. On évoque également le rôle crucial des femmes à ce chapitre, souvent en mettant de l'avant des conceptions essentialistes : du fait de leur puissance maternelle, les femmes seraient des modèles *naturels* pour l'éducation à la paix et la résolution des conflits. On postule et on louange tout à la fois leur courage, leur sens de l'abnégation et leur *leadership* dans la reconstruction du pays, en dépit du fait que l'étendue de leur contribution reste méconnue ou invisible (Mutamba, 2005).

Au lendemain de cette tragédie qui laisse le pays exsangue, les femmes rwandaises sont aux prises avec de nombreuses lois discriminatoires. Un premier objectif fondamental pour le mouvement des femmes fut de lutter pour la reconnaissance, par la Loi organique sur le génocide, du viol comme arme du génocide et comme crime de première catégorie, c'est-à-dire passible d'emprisonnement à perpétuité, voire de condamnation à mort. Une poignée de militantes ont convaincu les femmes

¹¹ Selon l'ORINFOR, l'office rwandais de l'information <http://www.orinfor.gov.rw/DOCS/Politique60.htm>

parlementaires de soutenir leur plaidoyer en vue de changer les lois afin de mieux protéger les droits et les besoins des femmes et de lutter contre l'impunité. Une autre victoire capitale du mouvement des femmes fut le changement de la loi sur l'héritage qui a enfin permis à des centaines de milliers de veuves et d'orphelines d'hériter de la terre familiale. Les Rwandaises ont très vite compris qu'il fallait tout mettre en œuvre pour accroître la présence des femmes dans les instances de prise de décision et favoriser l'intégration du « genre » dans l'appareil étatique. De fait, les femmes rwandaises sont souvent citées en exemple en raison du taux élevé de leur représentation à l'Assemblée Nationale : avec 48.8 % de femmes à la Chambre des député-e-s, le Parlement rwandais se distingue comme le champion mondial de la parité hommes-femmes (Powley, 2005).

Néanmoins, un rapport sur la violence contre les femmes publié par le MIGEPROFE (Ministère du Genre) (Lyambabaje, 2004) révèle qu'entre 1998 et 2003, une femme sur trois a subi des actes de violence dite « communautaire ». Une femme sur deux était victime d'au moins un acte de violence dite « domestique » pour la seule année 2003. Selon ce rapport, la violence communautaire prend le plus souvent la forme d'« invectives » à caractère sexuel de la part de voisins. Elle vise surtout les femmes les plus instruites et celles qui occupent des emplois rémunérés. Une autre étude conduite récemment par la Commission Nationale pour l'Unité et la Réconciliation (Mutamba, 2005) conclut que la participation des femmes à la promotion de la paix et au développement du pays présente de « grands défis » liés à leur statut de subordonnées au sein de la population, ainsi qu'aux stéréotypes qui prévalent toujours dans cette société patriarcale.

Par ailleurs, la réalisation de la réconciliation suscite de nombreuses critiques notamment parce qu'elle s'associe à la libération massive de prisonniers – environ 70 000 depuis 2003 – avec lesquels les survivant-e-s doivent cohabiter. Parallèlement, on note la persistance, voire la résurgence de tensions Hutu/Tutsi, attisées par les inégalités sociales autant que par le problème crucial de la justice et des libérations (Parlement Rwandais, 2004). Des associations comme Ibuka ou Avega invoquent la question centrale de la réparation à l'égard des rescapé-e-s, majoritairement des femmes et des filles, souvent veuves et orphelines. Ces survivantes doivent désormais faire face aux conséquences physiques, matérielles et morales du génocide au sein d'une nation qui a résolument inscrit la Réconciliation à son agenda. Les femmes pourraient de nouveau faire les frais d'impératifs politiques

possiblement incompatibles avec les exigences du processus de reconstruction du sens et d'un soi pulvérisés par la haine.

1.4 Questions de recherche

Cette recherche vise un triple objectif :

- 1) Étudier les expériences des femmes rescapées du génocide des Tutsi;
- 2) Analyser le phénomène des violences sexuelles en contexte de conflit armé;
- 3) Participer, par le biais de cette production de savoirs, à mettre un terme à l'appropriation du corps des femmes comme champ de bataille, en temps de guerre comme en temps de paix.

Pour comprendre la violence extrême, Jacques Sémelin (2002; 2001) propose d'analyser les constructions de l'Ennemi élaborées pour le détruire, en vertu de productions imaginaires très polarisées en temps de guerre, de l'ordre du « eux » et du « nous ». Pour comprendre comment des hommes et des femmes d'un minuscule état africain, culturellement et linguistiquement homogène, ont pu en arriver à commettre des actes si monstrueux, ne faut-il pas, en effet, cette figure de l'Autre, Tutsi, colonisateur, femme, homme, tous imputables ? Une première question de recherche vise donc à découvrir sur quelles représentations de l'Ennemi se fondent les violences contre les femmes au cours du génocide des Tutsi. Nous avançons que les flambées de violence contre les femmes en contexte de conflit armé constituent une « guerre dans la guerre » (Human Rights Watch et Csete, 2002), un gynécide qui reflète des discriminations fondées sur le sexe n'apparaissant pas et ne disparaissant pas avec les guerres. À l'instar de l'ethnisme, l'idéologie patriarcale s'appuie sur des construits socioculturels puissants, surdéterminants dans toutes les couches de la société, dans toutes les sociétés. Selon la formule de Claudine Vidal, une « cascade d'obéissances »¹² caractérisait toujours les relations sociales du Rwanda des années quatre-vingt-dix, malgré l'urbanisation croissante et l'occidentalisation. Cet ordre hiérarchique profondément inégalitaire qui s'immisçait jusque dans

¹² Témoignage, à titre d'expert, de Claudine Vidal au procès des religieuses de Butare, 2001, Cour pénale de Bruxelles, <http://www.assisesrwanda2001.be/050510.html>

l'intimité et la constitution mentale des gens pourrait expliquer un passage à l'acte aussi massif de même que le recours systématique aux tortures sexuelles contre les femmes.

Dans des perspectives plus exploratoires, pour tenter de comprendre à la fois la nature et les conséquences de cette violence, nous nous demandons quelle(s) signification(s) des rescapées attribuent à leurs expériences passées et présentes. Enfin, notre analyse nous conduit à identifier les enjeux de cette parole mémorielle, dans le Rwanda contemporain et en exil au Québec. Nous émettons l'hypothèse que cette prise de parole, réservée à une élite lorsqu'elle se traduit dans l'écriture autobiographique, peut jouer un rôle significatif dans la production de sens autant à l'égard d'un événement a priori insensé qu'à celui de la survivance. Elle contribuerait conséquemment à la reconstruction identitaire de rescapées.

1.5 Limites des études actuelles

Sur le génocide, sa planification, ses origines, particulièrement l'idéologie de la haine et l'indifférence de la communauté internationale qui l'ont rendu possible, les travaux foisonnent. Plusieurs visent à déconstruire des mythes, comme celui de la révolte spontanée de la population barbare (Le Pape, 2006; Vidal, 2004; Des Forges, 1999; Semujanga, 1998) ou celui de l'antériorité des Hutu, lié à l'historiographie colonialiste (Chrétien, 2000; Braeckman, 1996). D'autres ouvrages compilent des données pour analyser les mécanismes locaux du génocide (Omar, 1994), le rôle de l'Église (Bizimana, 2001) ou des médias (Chrétien, 2002). Nombre de spécialistes se penchent également sur les conséquences individuelles et collectives des exactions, en termes de destruction du lien social (Sémelin, 2002), de bouleversements identitaires (Payette, 2003) ou de condition des rescapé-e-s (Mujawayo, 2004; 2006).

Le génocide a également inspiré de nombreuses productions artistiques (films de fiction, documentaires, pièces de théâtre, romans, poésie, etc., ainsi que des récits de témoins oculaires et d'acteurs, actrices-clés). Si les œuvres émanant de Rwandais-e-s eux-mêmes manquent toujours

cruellement à l'appel, on constate tout de même l'émergence, depuis les textes de la « pionnière » Yolande Mukagasana (2001; 1997; 1999), d'une « prise d'écriture » de rescapées du génocide, comme le formule Catherine Bonnet (2005).

Néanmoins, en dehors des rapports d'organisations humanitaires, souvent concentrés sur les aspects légaux ou médicaux des conflits armés, peu d'écrits développent une analyse approfondie des expériences des femmes en de telles situations, notamment en matière de violence. Jalna Hanmer *et al.* (1987) remarquaient que, malgré une couverture médiatique croissante, la sociologie s'intéressait peu à la violence, ses causes sociales, ses effets et, plus important, sa prévention, particulièrement en ce qui a trait aux violence sexuelles. Le constat est qu'encore aujourd'hui, hormis le travail considérable qui continue à s'effectuer dans le champ des études féministes, le vécu des femmes pendant les guerres, notamment celui des Rwandaises, ne constitue toujours pas un thème central de la recherche en sciences humaines et sociales *mainstream*, à tout le moins dans la francophonie¹³.

Cette carence s'avère particulièrement regrettable en ce qui concerne les études comparées et transdisciplinaires, une telle approche représentant une voie très porteuse dans le champ des « *genocide studies* ». Sans vouloir réduire la réalité des femmes en temps de guerre à cette problématique, les violences sexuelles comme arme de guerre se retrouvent désormais associées à la genèse de la plupart des conflits armés, passés et présents. Un objet de cette ampleur gagnerait à être étudié sous de multiples axes. Il s'agirait d'aller au-delà des études de cas « monodisciplinaires » et d'étudier ces phénomènes avec un entrecroisement de multiples regards. On pourrait ainsi mettre en évidence non pas l'irrationalité de pratiques révoltantes, mais bien la complexité de leur logique politique, économique et culturelle, de même que leurs différences, comme le préconise Jacques Sémelin (2002), partisan d'une telle approche pour l'étude des massacres. Il ne s'agit pas non plus de sombrer dans le relativisme culturel avec l'étude des différences entre les conflits : le dénominateur

¹³ À titre indicatif, en mai 2007, le moteur de recherche *Manitou* (UQAM) propose seulement une dizaine d'entrées lorsque interrogé avec la combinaison des mots-clés « viol » et « guerre », pour des documents dans toutes les langues, ce qui comprend deux films. *Ariane*, moteur de recherche de l'Université Laval, en propose 15 ; *Atrium* (Université de Montréal), 7. Les résultats s'avèrent encore moins fructueux avec les mots-clés « viol » et « génocide » ; « femmes » et « génocide » ou « viol » et « Rwanda ». Le moteur de recherche de l'université McGill propose quant à lui 115 titres avec les mots-clés « rape » et « war » et celui de Concordia, 25.

commun aux tortures sexuelles, passées et présentes, reste l'attentat universel contre le féminin, la « profanation des vagins » (Bolya, 2005). Si l'utilisation du viol comme stratégie politique était l'apanage d'une culture, ne serait-il pas celui de la culture patriarcale ?

Enfin, l'apport des travaux en communication à cette réflexion s'avère encore plus négligeable; l'émergence d'approches interculturelle (Lipiansky, 1992b) ou anthropologique de la communication (Winkin, 2001) pourrait remédier à cette situation dans les décennies à venir.

1.6 Pertinence sociale et scientifique

*If you've come to help me,
You are wasting your time - and mine.
If you've come because your liberation is linked to mine,
Then let's join hands and start working together.*

Ayesha Imam¹⁴

À l'aune de notre éthique de la sororité interculturelle, nous interprétons donc la parole d'actrices sociales et un objet quasi absents de la littérature scientifique. Colette Guillaumin (1992) rappelle que, dès lors que la parole des minoritaires s'exprime, elle bouleverse l'ordre du monde. Telle posture entrevoit le récit comme un acte-en-devenir, lié à l'intentionnalité des femmes interviewées et à leurs espoirs, de même qu'à ceux de la chercheuse.

Prenant le contre-pied de l'approche positiviste dominante, la recherche féministe privilégie l'engagement explicite de la chercheuse sur les plans personnel (envers son objet de recherche), théorique (envers une perspective féministe) et pratique (envers la cause des femmes). Faisant écho à cette posture, Bourdieu (2002) appelle la communauté scientifique à dépasser la dichotomie entre le

¹⁴ En réalité, il s'agit d'un poème lu par Ayesha Imam à l'occasion d'un séminaire et cité sans préciser si elle en est l'auteure, voir Hèlie, Anissa. 2000. « Feminism in the Muslim world Leadership Institutes, 1998 & 1999 Reports », *Center for Women's Global Leadership and Women Living Under Muslim Laws*, Istanbul, Turquie, septembre 1998 ; Lagos, Nigeria, octobre/novembre 1999, 68 p., <http://www.wluml.org/english/pubs/pdf/misc/fmw-inslitute-eng.pdf>, p. 21.

savoir et le militantisme et à s'impliquer au sein de mouvements sociaux. Selon le sociologue, nous avons un rôle important à jouer qui consiste essentiellement à « écouter, chercher et inventer » pour aider les militant-e-s. Par ailleurs, notre recherche souhaite contribuer au rayonnement d'une perspective féministe dont les résonances restent faibles au sein de l'ensemble des disciplines académiques malgré la qualité des analyses qu'elle propose (Dagenais, 1999). Ce constat épistémologique n'épargne pas la recherche en communication.

Ce mémoire vise également à nourrir le récit prismatique des femmes d'origine rwandaise en sol québécois. Il nous apparaît ainsi primordial de bâtir des savoirs sur les Québécois-e-s d'origine étrangère, particulièrement les femmes racisées, qui souffrent d'invisibilisation systémique. Assigner ces dernières à la catégorie « femmes immigrantes » tend à les enfermer dans des représentations univoques et victimisantes. Cela peut les placer dans une position d'infériorité par rapport aux hommes de leur culture, mais aussi par rapport aux valeurs « émancipatrices » occidentales. On évitera cependant le piège d'une logique utilitariste qui consiste à penser les droits des femmes en termes fonctionnalistes, c'est-à-dire à défendre leur accès au statut de consommatrices-productrices au sein de la communauté. Il est donc souhaité que notre travail permette à la fois de mieux connaître ces citoyennes et de bonifier notre coexistence dans une *umwelt* désormais pluriculturelle et mondialisée.

Enfin, nous proposons quelques éléments d'analyse des violences sexuelles en contexte de conflit armé qui, nous l'espérons, conféreront en soi une pertinence sociale et scientifique à notre démarche. Si elle peut encourager une autre façon de considérer ce phénomène, nous aurons contribué, pour reprendre la formule de Raymond William, au « désapprentissage de l'esprit spontané de domination » (cité dans Saïd, 1980, 42).

CHAPITRE II

REPÈRES THÉORIQUES : LE REGARD FÉMINISTE ET INTERCULTUREL

2.1 Introduction

Depuis les trente ou quarante dernières années, avec la récente et spectaculaire croissance des mouvements migratoires au sein du « village global », on s'est aperçu que la rencontre interculturelle, désormais inévitable, particulièrement dans les grands centres urbains, s'avère plutôt difficile (Samovar et Porter, 1994). D'aucuns invoquent la *fin de l'histoire* (Fukuyama, 1992), des chocs de civilisation (Huntington, 1996), un conflit du *Jihad versus McWorld* (Barber, 1995) et autres représentations contemporaines de ce village mondialisé pour expliquer la persistance de ses frontières ethniques (Barth, 1998). De même, les abus du passé colonial, les guerres, génocides et autres violences n'ont pas déraciné le racisme et l'ethnocentrisme qui restent profondément ancrés dans nos schèmes de pensée et dans les différentes structures du Système-monde. Les êtres humains engagés dans des relations interculturelles ne semblent pas avoir développé suffisamment de compétences communicationnelles pour vivre ensemble dans le respect et l'acceptation mutuels, et entrer véritablement en contact avec l'Autre (*ibid.*). L'objet de recherche de la communication interculturelle, dans le champ duquel s'inscrit le présent mémoire, s'attache précisément à étudier les enjeux de ces interactions, terme auquel nous préférons d'ailleurs celui, moins techniciste, de « relations ». La communication interculturelle met en scène des concepts polysémiques tels que l'ethnicité, la culture, l'identité ou l'altérité », autant de notions tragiquement convoquées par l'idéologie génocidaire que notre champ d'étude peut éclairer. Leur analyse pourrait permettre de comprendre comment les violences sexuelles peuvent être conçues comme une agression de l'*alter*, en l'occurrence femme ET Tutsi (Nowrojee, 2007; O'Toole, 2005), doublement altéritaires¹⁵. Avant de présenter les différents concepts utiles à l'examen de notre problématique, nous préciserons brièvement dans quelle approche de la communication nous l'inscrivons.

¹⁵ Les expériences des femmes sont toujours, par définition, *autres* tandis que celles des hommes semblent universalisables, voir Collin, Françoise. 1993. « Histoire et mémoire ou la marque et la trace ». *Recherches féministes*, vol. 6, no 1, « Temps et mémoire des femmes », p. 13-23.

Ce mémoire vise principalement à comprendre la violence contre les femmes durant le génocide des Tutsi de 1994 et à interpréter le sens que les rescapées donnent à leurs expériences passées et présentes. Cela a été dit, les sciences sociales *mainstream* ont peu analysé le viol et trop souvent abordé la violence en évacuant la spécificité de celle faite aux femmes, particulièrement en situation de conflit armé. La recherche féministe, « articulation théorique des aspirations émancipatrices des femmes »¹⁶, place au contraire les femmes au centre de son investigation et propose, de fait, un *autre* regard (Ollivier et Tremblay, 2000). De nombreux courants théoriques traversent le féminisme, mais leur dénominateur commun, pour reprendre la formule de l'anthropologue Nicole-Claude Mathieu, est d'avoir imposé les femmes comme « sujet dans l'histoire » et, conséquemment, « objet dans la théorie » (citée par Ollivier et Tremblay, 2000). Malgré un engagement parfois inégal, la recherche féministe a en outre la particularité de s'intéresser à des groupes de personnes qui ont pu être occultés : les femmes, bien sûr, mais aussi les immigrantes, les femmes âgées, les lesbiennes, les enfants, etc., en vue d'intégrer des expériences plurielles à son projet de changement social. Pour appréhender la complexité des enjeux en présence, nous enrichissons donc notre regard interculturel d'une perspective féministe matérialiste qui conceptualise les formes matérielles et les formes idéelles de l'oppression des femmes.

Nous présentons ici à la fois le cadre conceptuel de notre recherche et ses orientations théoriques, en insistant sur l'interconnectivité de la communication interculturelle, du paradigme constructionniste et de la perspective féministe. D'un point de vue plus empirique, un tel appareillage relève selon nous d'une éthique de la sororité interculturelle, que l'on peut comprendre en termes de solidarité, de mutualité et de reconnaissance d'expériences communes ou différentes comme base des relations entre les femmes du monde entier. Ainsi, ce mémoire ne procède pas à une dissertation théorique qui se sert d'un cas (et vice-versa); il tend plutôt à devenir ce que Gaby Hsab (2002) nomme « le lieu de convergence et de nécessité absolue entre théorie et pratique » (p. 21).

¹⁶ Benhabib, Seyla. 1992. *"Feminism and the question of postmodernism", Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York: Routledge, p. 229.

2.2 L'approche communicationnelle

On perçoit parfois la communication comme une interdiscipline en mal d'identité qui soulève plus de problèmes qu'elle n'en résout (Breton, 1992). Daniel Bougnoux (2001) préfère se demander pourquoi on la retrouve « aux principales intersections des réflexions philosophiques et de sciences sociales » et répondre que c'est probablement parce qu'elle permet de « tresser ensemble des problématiques présentes dans d'autres domaines, mais inégalement éclairées » (p. 4). Fondée sur une profonde transdisciplinarité, cette vision de la communication — un regard qui traverse et prolonge d'autres regards — propose des modèles conceptuels non technicistes et sous-tend que le, la chercheur-e en communication peut investir tout objet selon sa perspective car « il n'y a pas d'objet communicationnel *sui generis* » (Winkin, 2001, 21).

Depuis le début du XXI^e siècle, les études en communication se tournent volontiers vers la position épistémologique constructiviste. Dans le sillage de la phénoménologie, elle postule notamment que la science ne peut parvenir et n'a pas besoin de parvenir à saisir la réalité des phénomènes. Elle exige l'usage de méthodes souples et macro-conceptuelles pour opérationnaliser sa volonté de lier la communication à l'action (Mucchielli et Noy, 2005). Le constructivisme semble régulièrement associé à un point de vue scientifique sur la manière dont les êtres humains interprètent le monde et agissent dans ce monde interprété par eux. Selon certaines thèses récentes sur les approches constructivistes de la communication (*ibid.*), cette position tiendrait davantage du constructionnisme social : « Le constructivisme concerne la science et la manière de faire; le constructionnisme concerne les représentations humaines et les manières dont les hommes les constituent (p. 12). En résumé, la thèse centrale du paradigme constructionniste qui nous intéresse pose que la plupart des phénomènes sont des constructions humaines qui doivent être analysées en lien avec d'autres phénomènes. Ce mode de connaissance, interprétatif plutôt qu'explicatif, accorde une large place à la subjectivité du Sujet car « la situation — dans un sens général — n'existe pas. Elle est toujours 'situation pour un acteur' » (p. 62). L'épistémologie constructiviste, comme celle de la phénoménologie, conçoit le monde de l'humain en tant que monde subjectif construit par la sensibilité du Sujet et dont les « communications » doivent être contextualisées par les acteurs, actrices pour prendre sens, lequel « n'est jamais inhérent au phénomène lui-même » (p. 6). Cette posture considère donc la communication en tant qu'« expression

humaine (conduite, parole) délivrant un (ou des) message(s) signifiant(s) s'inscrivant dans une série de contextes englobants » (p. 32), comme un processus de construction de « contextes interprétatifs » par les acteurs, actrices sociales (p. 5).

Bien que la communication interculturelle puisse se concevoir en termes de relations qu'entretiennent des cultures différentes entre elles et ce, dans tous les secteurs d'activité humaine (Demorgon Hess et Colin, 2000), nous préférons la définir en termes plus constructionnistes, comme un « *transactional, symbolic process involving the attribution of meaning between people from different cultures* » (Gudykunst et Kim, 1992, 13). Au vu de ses différentes conceptualisations que nous ne jugeons pas pertinent d'examiner ici dans le détail, la notion de culture est comprise ici au sens général de système de symboles et de significations transmis historiquement et identifiable par le biais de normes et de croyances partagées par un groupe d'individus (Collier et Milt, 1988).

Le constructionnisme/constructivisme trouve plusieurs fondements dans la tradition phénoménologique, laquelle nous inspire pour ses qualités métathéoriques, principalement par la voix de Paul Ricœur (1991; 1996; 1998; 2000; 2001). Cette philosophie met elle aussi de l'avant l'apport d'une connaissance subjective et qualitative du monde à la production du savoir, édifiée à partir du sens que l'*homo communicans* lui-même confère à son expérience. Ce recentrage sur l'individu n'empêche toutefois pas que les comportements fassent l'objet d'une analyse qui tienne compte de leur inscription, tel que mentionné précédemment, dans des « contextes englobants » (Mucchielli et Noy, 2005), culturel, historique, politique et social. À nous, comme le prescrit Dilthey, d'historiciser cette « conscience individuelle » et de la situer dans un contexte sociopolitique (Hsab, 2002, 28). D'autant que, comme le remarque Bernard Miège (2000), la recherche en communication gagnerait à repositionner adéquatement son objet au sein du social et à réintroduire une pensée critique. Au-delà de sa pertinence pour notre réflexion sur les violences faites aux femmes, la perspective féministe favorise cette prise en compte des soubassements idéologiques de notre problématique, à la confluence des catégories sexe-genre et ethnicité.

2.3 La perspective féministe matérialiste

Instruments des uns, appas pour d'autres, respectées ou méprisées,
souvent muselées, toutes les femmes ont presque le même destin
que des religions ou des législations abusives ont cimenté.

Une si longue lettre, Mariama Bâ, 1979

Une majorité de féministes explique la violence faite aux femmes comme une manifestation d'un système idéologique aliénant, le patriarcat, qui produit un conditionnement social différent selon le sexe/genre aboutissant à la création de modèles de soumission pour les femmes et d'agressivité pour les hommes, lesquels, peut-on avancer, se cristallisent dans la problématique de la violence sexuelle. À ce titre, il faut souligner l'important travail des féministes des années 70 pour lesquelles le viol constituait le thème par excellence de l'oppression des femmes¹⁷ :

It symbolized women's unique vulnerability to attack from men at any time and an attack involving a fundamental violation of their physical and sexual being. Unlike other issues at the time, such as prostitution or abortion, rape had the advantage of uniting all women, whatever their status, values or beliefs. (Edwards, 1987)

Afin de penser adéquatement notre objet de recherche, nous adoptons donc une perspective féministe que l'on peut définir, avec Nicole-Claude Mathieu (1985), comme une « analyse, faite par des femmes (c'est-à-dire à partir de l'expérience minoritaire), des mécanismes de l'oppression des femmes en tant que groupe ou classe par les hommes en tant que groupe ou classe, dans diverses sociétés, et volonté d'agir pour son abolition » (p. 172).

¹⁷ Plusieurs auteures semblent préférer le concept d'oppression à celui de domination, non seulement dans un effort, politique, de se placer du point de vue des opprimées, mais parce qu'il semble également plus dynamique :

Le mot 'domination' porte l'attention sur des aspects relativement statiques, de : 'position au-dessus', telle la montagne qui domine; d' 'autorité', de 'plus grande importance'. Tandis que le terme oppression implique et insiste sur l'idée de violence exercée, d'excès, d'étouffement – ce qui n'a rien de statique... du moins jusqu'au moment de l'anesthésie, du coma, de la mise à mort ou du suicide. Mathieu, Nicole-Claude et Nicole Échard. 1985. *L'Arraînement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. Coll. « Cahiers de l'homme ». Paris: École des hautes études en sciences sociales, 251 p. .

Nous avons particulièrement retenu les travaux de la sociologue française Colette Guillaumin (1972; 1992) pour sa « remarquable contribution » (Juteau, 2000) à l'analyse du racisme et à celles des rapports sociaux de sexe, dont elle déconstruit les catégories maîtresses, à savoir celle de « race » et celle de « sexe ». Figure de proue du courant matérialiste du féminisme radical, avec Mathieu (1985) et Tabet (1998), Guillaumin place l'oppression des femmes dans la *matérialité* des rapports sociaux de sexe et non dans la psychologie ou la biologie des individus. Ainsi, par « femmes », elle entend un « groupe social déterminé dont la caractéristique fondamentale est d'être approprié collectivement et individuellement, à titre privé » (p. 97). Selon Guillaumin, une caractéristique commune à tous les matérialismes est l'importance des *processus*, c'est-à-dire « des articulations entre deux faits, du déroulement, bref, *du rapport entre des éléments* » (1992, 203). Cohérent avec notre position constructionniste, ce souci implique de ne pas se contenter d'observer la « condition féminine » (qui décrit une situation mais n'analyse pas une relation), mais de penser en termes de rapports sociaux de sexe, une notion sociologique qui peut être conçue comme « l'élément à la base des relations sociales fondées sur la perception des différences entre les sexes et l'expression première d'un rapport de force » (Abdo, 1997, 45). Analyser les violences sexuelles sous l'angle des rapports sociaux de sexes — « comment ils façonnent des institutions comme la famille, l'armée, l'État, comment ils s'entrecroisent avec les rapports de classes et les rapports ethniques, et comment ils sont pénétrés par le pouvoir, l'oppression et l'exploitation » (Cockburn, 1999, 23) — offre des perspectives fécondes pour appréhender les dimensions politiques du problème, en même temps que cela imbrique la question communicationnelle du rapport social.

Colette Guillaumin (1992) analyse le rapport dialectique entre les « formes matérielles » des rapports de pouvoir et ses « formes mentales » (intellectuelle, psychologique, affective), légitimées par divers systèmes de pensée. Cette conceptualisation offre des perspectives fécondes pour l'analyse de notre problématique. Ainsi, l'appropriation (des femmes par les hommes et les communautés) s'articule autour de ces deux axes principaux : le fait matériel, qui est le rapport de pouvoir fondé sur l'appropriation de la classe des femmes par la classe des hommes et le fait idéal, à savoir l'idée de « nature », « supposée rendre compte de ce que seraient les femmes », qui renvoie au discours savant sur les femmes, à la connaissance et à l'essentialisation du réel.

2.4 La construction sociale de la réalité

Tant sur les plans théoriques que pratiques, le féminisme et la communication interculturelle ont en commun de s'articuler autour de notions parfois chargées d'ambiguïté. Avant d'aborder certaines conceptualisations de la construction de la réalité, précisons donc d'emblée le sens donné aux principales catégories à l'œuvre dans cette recherche et dans ce processus de construction sociale.

2.4.1 Le sexe et le genre

Le sexe et le genre sont des construits sociaux dont le contenu est fixé par la vie quotidienne, sur la base des perceptions des rôles sociaux qui s'appuient sur une catégorisation sexuée et impliquent un rapport de pouvoir. La catégorie de « sexe », comme celle de « race », est considérée « naturelle » et est régie par des déterminismes naturalisants (Guillaumin, 1992). Il faut insister sur le caractère social du genre qui s'inscrit dans « la gestion locale de conduites en relation avec les conceptions des attitudes et des activités appropriées pour une catégorie sexée particulière » (Poiret, 2005, 212). C'est ce qui fait dire à Delphy (1991) que le genre précède le sexe, c'est-à-dire que le marquage idéologique précède le fait matériel, comme le soutient également Guillaumin (1992).

Cette dernière considère qu'étant donné leur caractère construit, les concepts de sexe et de « race » doivent être compris comme des faits sociologiques révélant des valeurs sociales et politiques alors qu'ils sont utilisés pour construire un système de classification sociale arbitraire fondée sur l'apparence physique des populations humaines. Guillaumin affirme qu'avec le temps et sous le coup de la censure, le mot « ethnie » et même le mot « culture », sur lesquels nous reviendrons, ont remplacé le terme « race » par leurs présupposés biologisants plus ou moins souterrains.

2.4.2 L'ethnicité

Notre revue de littérature sur les fondements de la tragédie rwandaise démontre de façon relativement consensuelle qu'un usage abusif de la notion d'ethnie a conduit le Rwanda dans ce que Dominique Temple (1997) a qualifié d'« impasse génocidaire ». Ceci s'explique notamment parce qu'il s'agit d'un « concept spécifique produit par une tradition intellectuelle occidentale pour interpréter la réalité africaine, estime l'historien Elikia M'Bokolo, pour établir clairement une hiérarchie entre les "nations" du reste du monde et les "ethnies" du continent africain » (cité par Berelowitch, 1994). Ethnie, ethnicité, ethnicisation, ethnisme : les spécialistes de la question rwandaise manipulent ces différents concepts en mettant généralement de l'avant l'importance d'une théorie sociale de l'ethnicité. Cette approche considère les groupes ethniques comme des construits idéologiques. Ainsi, comme le résume Bruneteau (2004), « l'ethnisme est la construction sociale d'une différence essentielle qui n'existe pas » (p. 196).

Dans son ouvrage intitulé *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, Marco Martiniello (1995) affirme que, jusqu'aux années quatre-vingt, le concept d'« ethnicité » ne suscite guère l'intérêt des sciences sociales d'expression francophone et qu'elles accusent un important retard théorique par rapport à la recherche anglo-saxonne. Doit-on interpréter cette non-participation comme un « refus de l'ethnique » qui caractériserait l'analyse sociologique française selon Schnapper (1998)?¹⁸ Quoiqu'il en soit, en mettant l'accent sur le caractère résolument communicationnel de l'ethnicité, Martiniello nous offre une définition synthétique de ce concept qui nous semble tout à fait pertinente pour notre compréhension des enjeux du génocide. L'ethnicité constitue ainsi « un aspect des relations sociales entre des acteurs sociaux qui se considèrent et qui sont considérés par les autres comme étant culturellement distincts des membres d'autres groupes avec lesquels ils ont un minimum d'interactions régulières » (p. 18-19).

¹⁸ Une recherche documentaire sur le genre et l'ethnicité visant la mise à jour du bilan des écrits sur les femmes immigrantes et réfugiées au Canada a pu identifier une importante littérature féministe antiraciste dans le Canada anglais consacrée aux théorisations de la citoyenneté des femmes racisées mais a aussi constaté une quasi-absence de cette littérature dans la recherche québécoise francophone. Voir Juteau, Danielle et P. Bittar. 1997. *Femmes immigrantes et réfugiées au Canada : Bilan des écrits en français 1987-1997, rapport de recherche*. Ottawa : Condition Féminine Canada.

Plus précisément, Martiniello classe ce concept selon plusieurs niveaux d'« implications significatives » : 1) le niveau individuel (microsocial), qui peut s'avérer utile par exemple pour interpréter les univers de sens révélés par les récits recueillis; 2) le niveau groupal (mésosocial), qui concerne l'identité de groupe. Il confère à l'ethnicité un principe mobilisateur vers l'action collective, possiblement à l'œuvre dans l'appel à la haine anti-tutsi; 3) le niveau macrosocial, qui appréhende l'ethnicité au-delà de sa composante identitaire individuelle. Ce méta palier met l'accent sur les « contraintes structurelles de nature sociale, économique et politique » qui sont imposées de différentes façons aux individus.

2.4.3 L'identité

En théorie ou en pratique, la relation interethnique implique une prise de conscience de la « disparité des codes » culturels entre les interlocuteurs, interlocutrices. Au cœur de la communication, on retrouve donc une quête identitaire dont elle constitue un enjeu majeur (Lipianski, 1992 a). Notion aux contours multidimensionnels, mouvants et inachevés, l'identité repose sur l'oscillation entre similarité et altérité (*ibid.*), dualité que Ricoeur (1996) aborde en termes d'« identité-ipse » et d'« identité-mêmeté ». L'acteur, l'actrice sociale se reconnaît plusieurs types d'identités ou référents identitaires, en fonction des contextes dans lesquels il ou elle évolue (Mucchielli, 2002). Elle est une co-construction sociale, « toujours plurielle », « toujours en transformation » (*ibid.* p. 12). L'identité culturelle réfère aux différents systèmes symboliques que nous construisons et auxquels nous recourons, au gré des contextes, pour donner un sens à la réalité :

We define cultural identity as identification with and perceived acceptance into a group that has shared systems of symbols and meanings as well as norms/rules for conduct. [...] Cultural identity is dynamic and fluid because it is constituted and rendered in interaction, but it also has substance that is transmitted from generation to generation, or from cultural identities may become salient in a given conversational encounter (Collier et Milt, 1988, 113).

Le large spectre de l'identité culturelle subsume notamment sa composante ethnique (« *ethnic identity* »), parfois perçue comme des identités *meurtrières* (Maalouf, 1998). Source primaire

d'identification et de différenciation sociale, l'identité culturelle met l'emphase sur le passé (héritage, racines communes) pour orienter le présent et le futur. À cet égard, la réflexion d'Alfred Schutz (2003 [publ. orig. 1944]) nourrit notre compréhension de ce qu'il aborde comme l'identification à un modèle culturel, en l'occurrence celui auquel réfèrent nos répondantes et qui constitue la toile de fond de notre problématique.

Dans son *Essai de psychologie sociale*, Schutz affirme que le modèle culturel est « mis au point pour [l'individu] par ses ancêtres, ses professeurs et ses autorités comme un guide indiscuté et indiscutable dans toutes les situations qui se présentent couramment dans le monde social » (p. 222). Ce modèle hégémonique consiste en une série de « recettes » utiles pour interpréter la réalité et pour communiquer le plus efficacement possible, tout en impliquant un « minimum d'efforts ». Ultimement, il permet à l'individu « d'éliminer les questions inquiétantes [...], de remplacer la vérité difficile à atteindre par des truismes réconfortants et de substituer l'auto-explication au problème qui surgit » (p. 223). Dès lors, le « problème » apparaît quand l'*étranger* ne partage pas la même conception du monde ni les mêmes « présupposés fondamentaux » que soi.

Ce concept de modèle culturel, qui peut être associé à ce que certaines théoriciennes féministes ou un penseur de l'orientalisme comme Edward Saïd (1980) considèrent comme de l'idéologie, se trouve au cœur des processus de communication interculturelle. Ainsi, les représentations sociales des un-e-s et des autres orientent leur définition d'eux-mêmes et d'autrui, autant qu'elles pilotent les rapports sociaux, alors que les un-e-s et les autres se donnent mutuellement du sens. Dans la foulée de la sociologie interprétative de Schutz, une question majeure de la phénoménologie sociale de Berger et Luckman se demande comment ces « significations subjectives » deviennent des « artifices objectifs », c'est-à-dire comment le Sujet construit-il sa façon de voir (Mucchielli et Noy, 2005).

2.4.4 La construction du sens

D'inspiration phénoménologique, le processus de construction du sens peut se concevoir comme la mise en œuvre de « moyens linguistiques, métaphoriques, symboliques et mnémoniques utilisés et déployés par une personne ou un groupe de personnes afin de légitimer le passé, de justifier le présent et d'anticiper l'avenir » (Hsab, 2002, 8). Il s'agit en fait d'un processus de co-construction puisqu'il s'articule à un triple niveau : subjectif, intersubjectif et socio institutionnel. En écho à cela, on retrouve, tel que posé par Berger et Luckman (1986), l'institutionnalisation de nos actions et de nos pensées, et leur cristallisation par l'historicisation, par la transmission aux générations suivantes ; c'est ainsi que le « on recommence » devient le « voici comment les choses sont faites » (p. 85). Pour expliquer ce processus de glissement de la subjectivité à l'objectivité, inspirés par Schutz et la phénoménologie, Berger et Luckman recourent au concept de typification. En résumé, ils expliquent comment, dans les situations d'interaction sociale, l'individu appréhende autrui au moyen de schémas qui déterminent ensuite ses actions.

Différents types d'actions sont susceptibles de faire l'objet d'une typification réciproque, dans la mesure où elles sont pertinentes pour les acteurs, actrices en présence. C'est ainsi que l'on voit émerger une différenciation dans la façon dont on attribue des significations, qui peut se fonder sur « des différences présociales » comme le sexe ou sur « des différences effectuées au cours d'une interaction sociale, telles que celles engendrées par la division du travail » (p. 90-91) ou encore par rapport à la territorialité. Ces schémas de typification et les processus qui les légitiment produisent des identités socialement prédéfinies et la question du « qui suis-je ? » a peu de chance d'y apparaître, ainsi que le soulignait Schutz à propos des modèles culturels.

Pour Willem Doise (cité dans Lipiansky, 1992b), toute situation relationnelle engage inévitablement un processus de catégorisation de l'autre. Ce mécanisme socio-cognitif ne permet pas seulement à l'individu de catégoriser sa perception de son interlocuteur, interlocutrice et d'organiser son expérience subjective de la réalité, « il est également, et peut-être d'abord, un processus par lequel l'interaction sociale se structure, différencie et façonne les individus » (p. 28). On retrouve ce type de réaction dans

toute relation interpersonnelle, mais on peut penser qu'il trouve un écho particulier entre les personnes de différentes nationalités, groupes ethniques, linguistiques, etc. Ce qui nous intéresse ici, c'est que l'attribution de caractéristiques à l'Autre se fait principalement par le biais de stéréotypes.

2.4.5 Les stéréotypes

Gudykunst et Kim (1992) soutiennent que les stéréotypes jouent un rôle de premier plan dans la catégorisation sociale à l'œuvre dans les rapports interethniques. Ils font d'ailleurs l'objet de nombreuses analyses, notamment dans le champ de la psychologie sociale au sein duquel se spécialise Laurence Bardin. La méthode d'analyse de contenu développée par cette dernière (1998), par ailleurs fort utile à l'élaboration de notre méthodologie, propose la définition suivante du stéréotype, « structure cognitive acquise » qu'elle distingue du préjugé :

Un stéréotype est « l'idée que l'on se fait de... », l'image qui surgit spontanément lorsqu'il s'agit de... c'est la représentation d'un objet (choses, gens, idées) plus ou moins détachée de sa réalité objective, partagée par les membres d'un groupe social avec une certaine stabilité. Il correspond à une mesure d'économie dans la perception de la réalité puisqu'une composition sémantique toute prête, généralement très concrète et imagée, organisée autour de quelques éléments symboliques simples, vient immédiatement remplacer ou orienter l'information objective ou de la perception réelle. Structure cognitive acquises et non innée (soumise à l'influence du milieu culturel, de l'expérience personnelle, d'instances d'influences privilégiées comme les communications de masse), le stéréotype plonge cependant ses racines dans l'affectif et l'émotionnel car il est lié au préjugé qu'il rationalise et justifie ou engendre. (Bardin, 1998, 55)

Gudykunst et Kim (*ibid.*) distinguent quatre spécificités du processus de stéréotypification. En premier lieu, ce processus s'appuie sur une surestimation du niveau d'association entre le « *group membership* » et les caractéristiques psychologiques des membres. Ces correspondances s'avèrent habituellement exagérées, en ce que les liens entre notre groupe et notre personnalité sont nettement plus minimes qu'on ne le pense. Nous y avons recours quand nous communiquons sur le « pilote automatique ». Deuxièmement, les stéréotypes influencent notre façon de traiter l'information. Des recherches indiquent que nous nous souvenons davantage d'information favorable à notre groupe d'appartenance (*ingroup*) et d'information défavorable à un groupe extérieur (*outgroup*). Ceci affecte

également notre interprétation de l'information provenant de l'un ou l'autre groupe. Troisièmement, les stéréotypes créent des attentes par rapport au comportement des membres de l'autre groupe. De façon de plus ou moins consciente, nous y avons recours dès que nous sommes en contact avec l'altérité ou la différence. Enfin, les stéréotypes nous incitent à rechercher la confirmation de nos schèmes de pensée, limitant nos modes de communication (*patterns of communication*). Entrer véritablement en contact avec l'Autre et *a fortiori* communiquer efficacement avec des personnes de cultures différentes de la nôtre, appelle la déconstruction du recours spontané aux stéréotypes et de nous départir du « pilote automatique » (Gudykunst et Kim, 1992, 93).

2.5 La compétence interculturelle

Nous avons vu que la communication interculturelle repose sur une conscience de la différence en termes de codes culturels, de construction subjective et intersubjective de la réalité. En même, des auteur-e-s comme Gudykunst et Kim nous disent que l'ouverture à l'Altérité est conditionnelle à la reconnaissance de ses propres préjugés, à l'identification et à la remise en question de son propre modèle culturel dont Schutz (2003) examine fonctions et configuration. À cet égard, la communication interculturelle s'associe à un processus, voire à une éthique dans la mesure où « *becoming intercultural is a process of liberating ourselves from a limited perspective on life – of becoming more fully human, with a greater awareness of and sensitivity to self, others, and the relationships between them* » (p. 255). Cette rencontre avec l'Autre pose l'empathie et l'ouverture d'esprit comme conditions d'une communication réussie. De tels principes s'avèrent particulièrement pertinents pour le travail de type ethnographique, quand l'accès au sens s'effectue par le biais des entretiens et de l'observation :

The first characteristic of a supportive climate is description rather than evaluation. We cannot understand others if we evaluate them before we understand their positions. [...] Taking a problem orientation is the second characteristic of a supporting climate. Defining a mutual problem and expressing a willingness to collaborate in finding a solution imply that we have no predetermined outcome we want to see [...] If we convey empathy in our communication with others, others will know that we are concerned with their welfare [...] [we are equal] If we talk in a way that others perceive as sounding superior, others will become defensive. [...]

The final characteristic [...] is provisionalism. If we communicate to others that we are open to their viewpoint and willing to experiment with our behavior (i.e. try to change if needed), others will not become defensive. (Gudykunst et Kim, 1992, 244)

L'idéal d'une tierce culture (Gudykunst et Kim, 1992)¹⁹ ou l'exigence d'une décentration de notre position égocentrique (Lipiansky, 1992b), correspondent à une volonté de circonvenir aux attitudes ethnocentristes à l'œuvre dans la rencontre interculturelle. Propension « universelle » et « mouvement naturel et premier face à l'altérité » selon Lipiansky, l'ethnocentrisme consiste à « saisir les autres et à les juger à travers ses propres modèles de références, ce qui entraîne souvent une justification de ces modèles et un rejet de la différence » (p. 29). À l'instar de la stéréotypification, le dépassement de cette attitude apparaît comme un défi majeur de la communication interculturelle, laquelle, pour mériter son nom, doit se sortir de cette impasse.

Dans le même ordre d'idées, une chercheuse occidentale en communication interculturelle ne saurait se pencher sur un sujet tel que le génocide des Tutsi en ignorant l'hégémonie culturelle (Saïd, 1980) de l'Europe sur l'Afrique, cette « habitude prise de longue date » des Européens de se poser en experts que déplore la romancière camerounaise Lydie Dooch Bunya : « Ici, on parle pour les Africains; là, on parle pour les Noirs; plus loin, pour les femmes; ailleurs, pour les enfants... » (citée par Watkins 1995, non paginé). Notons que, malgré tous nos efforts, il a été difficile de bâtir une bibliographie aussi diversifiée que nous l'aurions voulue. « Partielles et partiales », reprenons néanmoins à notre compte cette particularité « des visions (des) minoritaires en sociologie » relevée par Danielle Juteau, pour rejeter toute prétention à la neutralité, posture qui constitue par ailleurs un principe de l'épistémologie féministe : « En refusant de se poser comme définitives, comme détentrices de l'unique Vérité, les visions partiales et partielles favorisent l'éclosion de discours variés qui rendent visibles les formes multiples de l'oppression et contribuent ainsi à son éradication » ²⁰.

¹⁹ « People who are effective in communicating with strangers do not use the perspective of their own culture when interpreting the behavior of people from other cultures. Rather, effective communicators use a third-culture perspective, which acts as psychological link between their cultural perspective and that of the stranger. » (op. cit., p. 13)

²⁰ Juteau-Lee, Danielle. 1981. « Visions partielles, visions partiales : visions des minoritaires en sociologies », *Sociologie et sociétés*, Volume 13, no 2, octobre 1981, 12 p <http://www.erudit.org/revue/socsoc/1981/v13/n2/001373ar.pdf>, p. 47.

Du reste, le caractère *politique* de l'ensemble des écrits scientifiques *mainstream* a fait l'objet de nombreuses analyses tout aussi *mainstream*, qui ont fait valoir que cette étiquette de « politique » est généralement utilisée pour discréditer toute production de savoir « qui ose violer le protocole d'une objectivité prétendument suprapolitique » (Saïd, 1980, 23). Précisons toutefois qu'en égard au caractère exploratoire de la démarche générale, le corpus de ce mémoire a été recueilli sous les auspices de l'époché phénoménologique, c'est-à-dire avec tous les efforts de « suspension du jugement » requis (Hsab, 2002).

Cette conscience du caractère « situé » de notre point de vue (*Standpoint theory*) n'exclut pas non plus de souscrire à la posture de l'anthropologue Nicole-Claude Mathieu lorsqu'elle analyse les reproches qu'on a pu faire aux chercheuses féministes parce qu'elles « s'ingéreraient » dans les « affaires » d'un pays ou d'un peuple en imposant leur « idéologie » (en matière d'excision par exemple). Ces accusations, souvent formulées par des ethnologues occidentaux, procèdent parfois elles-mêmes de l'ethnocentrisme qu'elles dénoncent, voire d'androcentrisme, étant souvent formulées par des chercheurs hommes :

Refuser une prétendue ingérence dans les « affaires intérieures » des autres sociétés consiste, en fait, concernant les sexes, d'une part à refuser de penser nos affaires intérieures, d'autre part et corrélativement, à continuer de dissimuler une réalité fondamentale des sociétés étudiées. Ceci a donc des implications « académiques », au niveau de la connaissance ethnologique, mais aussi déontologiques — car politiques pour les groupes concernés. Si bien qu'on peut se demander qui est le plus « ethnocentrique », des « féministes » qui veulent diversifier l'étude de l'oppression des femmes (qu'elles connaissent de l'intérieur) dans d'autres structures sociales, ou des tenants d'une « neutralité » de bon aloi qui ne font — par leurs écrits et souvent leur attitude sur le terrain — que dupliquer le pouvoir des hommes sur les femmes, ici et ailleurs. L'ethnocentrisme et l'androcentrisme font alors bon ménage. (Mathieu et Échard, 1985, 175)

2.6 Intersectionnalité du racisme et du sexisme

L'inclusion des femmes minoritaires au sein des théories et des pratiques du féminisme occidental, que l'on peut considérer comme l'absence d'un regard interculturel, est parfois considérée comme le talon

d'Achille du féminisme occidental²¹. Ainsi, certaines continuent de déplorer que le racisme ne fasse pas davantage l'objet d'une lutte conjointe au sexisme, alors que la catégorie de genre est « surdéterminée » par les catégories de « race » et d'ethnicité. Cette question émerge pourtant rapidement dans l'histoire du mouvement de libération des femmes, mais se présente comme un problème aigu dans les années 70.

À cette époque, des théoriciennes afro-américaines comme bell hooks²² (1981) dénoncent la « blanchitude » hégémonique du mouvement d'émancipation des femmes aux États-Unis. Elles reprochent aux études féministes de se concentrer sur les femmes majoritaires et aux études ethniques d'être largement androcentriques : les femmes racisées tombent entre les mailles du filet, si l'on peut s'exprimer ainsi. Dans les années 90, Beverle Crenshaw reproche à ses collègues tenant-e-s de la *Critical Race Theory* « de présumer que l'expérience des femmes 'de couleur' est semblable à celle des hommes de 'couleur' » et aux féministes « d'ignorer que la 'suprématie blanche' est aussi le fait des femmes » (Poiret, 2005, 216). Le *black feminism* remet également en question l'idée de différence commune entre toutes les femmes, rejetant la catégorie « femme », jugée essentialiste. Ces théories, comme celles des « *postcolonial* » ou des « *subaltern studies* » se sont développées ces quatre dernières décennies. Selon bell hooks, rapporte Poiret (2005), « bien que beaucoup de femmes souffrent du sexisme, cela ne suffit pas à forger une sororité, 'un lien entre toutes les femmes'. Au contraire, les positions de classe et de race créent des différences de statut social, de style et de qualité de vie qui l'emportent sur l'expérience que les femmes partagent » (p. 201). Il s'agit d'une objection que les féministes socialistes ou marxistes opposent dès les débuts du féminisme radical : au

²¹ Avec Guillaumin (1992), nous concevons le terme « minoritaires » au sens d'individus « en état de moindre pouvoir » à cause de rapports sociaux inégalitaires, quoiqu'on puisse effectivement y voir une connotation péjorative, au sens de « moins important » : « I dislike the term "minority" as a descriptor for people of color because it not only denotes a numerical description, but with its root being "minor" (i.e. trivial; unimportant), it is yet another way to promulgate the concept of white superiority. However, since it has also come to denote a political racial status, I use the term in this context ». Cantú Hinojosa, Ikeita (2003). *Multiracial recognition in the 2000 census: a personal perspective*, U. of Michigan, hiver 2003, p. 57 <http://rcqd.isr.umich.edu/prba/perspectives/winter2003/hinojosa.pdf>.

Les chercheuses féministes soulignent d'ailleurs régulièrement combien il est absurde de considérer les femmes comme une catégorie ou une minorité, au même titre que les immigrés et les handicapés, parfois pour satisfaire aux diktats de la rectitude politique, parfois par négligence. Ainsi, Étienne Balibar place les femmes, à titre de « minorité » entre « les étrangers » et « les fous ». Voir *Nous, citoyens d'Europe ? les frontières, l'état, le peuple*, Paris : Éditions la découverte, 2001, p. 65.

²² bell hooks exigerait que son nom apparaisse tout en minuscules comme ses ancêtres esclaves (Poiret 2005).

nom de la guerre des classes jugée au moins aussi fondamentale que la guerre des sexes, elles refusent d'accorder la primauté au sexisme et donc de prioriser les fronts de lutte. Cette hiérarchisation contribuerait, selon elles, à nier l'interdépendance entre les différents types de systèmes de domination. Elles demandent que l'impérialisme, le colonialisme, le capitalisme, soient simultanément reconnus comme « l'ennemi principal », pour reprendre l'expression de Delphy (2001), à propos du patriarcat.

Un riche débat s'est donc développé autour de ces questions depuis une vingtaine d'années, largement mené par des théoriciennes issues des groupes racisés états-uniens ou des pays du « Tiers-Monde », réflexion dont des répercussions importantes se situent notamment dans le domaine du politique et du juridique, en matière de droits humains. De ce foisonnement de travaux centrés sur la nature combinée de l'oppression des femmes est née la notion d'intersectionnalité. Au Québec, les travaux de Sirma Bilge offrent des éclaircissements sur cette approche, notamment dans son article sur le traitement pénal des cas de violences faites aux femmes (2005). Selon cette sociologue de l'Université de Montréal, l'approche intersectionnelle permet une analyse qui ne se contente pas de considérer des catégories sociales (race, ethnicité, classe, âge, sexe/genre, orientation sexuelle, etc.) sur un mode de cumul, comme des « désavantages statiques et indépendants ». L'intersectionnalité favoriserait plutôt la prise en compte des liens qui unissent ces attributs entre eux en les (re)plaçant dans des systèmes de domination et d'exclusion (*op. cit.* p. 2-3). Si elle réfute l'idée du « Nous-femmes » (Descarries, 2002) et d'une expérience de la violence qui serait commune à toutes les femmes, cette approche adhérerait malgré tout à « la lecture féministe qui voit dans la violence à l'endroit des femmes l'expression d'un rapport social universel (la domination masculine ou le patriarcat) » (Bilge, 2005, 3). Toutefois, son objectif principal est de débusquer les « variations dans l'espace et dans le temps de cette domination et sur les mécanismes de multiplication pour certaines catégories qui accumulent les minorisations multiples » (*ibid.*).

Sur le plan de l'application, des chercheuses ont par exemple adopté l'approche intersectionnelle pour analyser la question du trafic des femmes, puisque « bien qu'il touche principalement les femmes, le trafic ne se limite pas exclusivement à un problème de rapport de genre. Il concerne aussi des problèmes ethniques, parce que ces femmes viennent de pays du « tiers-monde ». De plus, le trafic

engendre des aspects d'inégalité sociale, car il se produit entre classes sociales »²³. Des théoriciennes en travail social semblent également y voir une façon d'adresser, théoriquement au moins, la question de la violence conjugale au sein des communautés racisées (Oxman-Martinez et Loiselle-Léonard, 2004). L'approche intersectionnelle permettrait donc de prendre en considération plusieurs facteurs qui, s'ils sont considérés conjointement, peuvent expliquer un phénomène. C'est peut-être en ce sens qu'elle représente une voie porteuse pour l'analyse des expériences des femmes et des violences sexuelles dans le contexte du génocide. Poiret y voit pourtant un danger « de se laisser enfermer dans une approche catégorielle qui postule l'existence de groupes identitaires au lieu d'en analyser les conditions d'émergence, de reproduction, de contestation et de transformation » (p. 221). Le sociologue convoque Juteau pour illustrer son point de vue : « les différences concrètes entre les femmes, les « Noirs », les prolétaires... ne doivent pas masquer les rapports sociaux constitutifs de ces catégories dont le travail de dénaturalisation est loin d'être achevé » (Poiret, 2005, 297). Sirma Bilge (2005) considère pour sa part que l'écueil principal est que les catégories et les rapports à l'œuvre soient présentées comme naturelles : « L'inclusion des subjectivités minoritaires [...] dans la définition des normes juridiques prétendument objectives et neutres constitue un progrès, si et seulement si cette intégration se fait non pas à partir des interprétations essentialistes (tant sexistes que racistes) que font les majoritaires à propos de la « culture » des minoritaires [...] » (p. 9). En écho à cette inquiétude, la perspective féministe matérialiste propose une analyse qui se penche précisément sur des catégories supposées naturelles pour notamment mettre en relief le caractère construit de la « race » et du « sexe ».

2.7 Le contrôle social : une théorie de la violence contre les femmes

On estime qu'à l'échelle mondiale, une femme sur cinq sera victime de viol et de tentative de viol au cours de sa vie²⁴. Selon une thèse formulée dès les années soixante-dix²⁵, les violences sexuelles

²³ « Le trafic des femmes au Canada : une analyse critique du cadre juridique de l'embauche d'aides familiales immigrantes résidentes et de la pratique des promesses par correspondance » par Me Louise Langevin, professeure, Me Marie-Claire Belleau, professeure, Faculté de droit, Université Laval, Québec, Octobre 2000, p.18.

²⁴ María José Alcalá/UNFPA. 2005. *State of World Population 2005. The Promise of Equality: Gender Equity, Reproductive Health and the Millennium Development Goals*.

constituent un crime politique et un outil du contrôle social masculin à l'endroit des femmes. La crainte du viol permettrait de maintenir l'ensemble des femmes dans un statut de dominées. Ce contrôle repose principalement sur l'usage de la force ou sa crainte, généralisée parmi les femmes, ce qui sous-tend qu'un homme n'a pas besoin de commettre une agression pour profiter de l'intériorisation par les femmes qu'elle puisse se produire.

*We are not accustomed to associate patriarchy with force. So perfect is its system of socialization, so complete the general assent to its values, so long and so universally has it prevailed in human society, that it scarcely seems to require violent implementation. Customarily, we view its brutalities in the past as exotic or 'primitive' custom. Those of the present are regarded as the product of individual deviance, confined to pathological or exceptional behaviour, and without general import. And yet, just as under other total ideologies... control in patriarchal societies would be imperfect, even inoperable, unless it had the rule of force to rely upon, both in emergencies and as an ever-present instrument of intimidation. (Millet, 1972, *Sexual politics*, p. 43, citée dans Hanmer et Maynard, 1987, 13-14)*

Pour les théoriciennes du contrôle social, la violence et la menace sont constitutives des relations de pouvoir, lesquelles sont largement institutionnalisées par l'État, vecteur de la domination masculine (« fonctionne à leur bénéfice », Brownmiller, 1976, 311) et du contrôle des femmes, dans la mesure où une victime a peu de chance de voir réparé le tort qui lui a été fait » (*ibid.*). La sociologue Jalna Hanmer analyse la violence faite aux femmes en termes de contrôle social et de continuum. Ainsi, universelle, transhistorique et concernant toutes les sociétés humaines, elle implique toujours :

... l'usage de la force et de la menace comme moyen d'obliger les femmes à se comporter ou à ne pas se comporter de telle ou telle façon. La mort se situe à un extrême et la menace à l'autre. Entre les deux, on trouve toutes sortes de comportements quotidiens, depuis les coups superficiels jusqu'aux blessures graves en passant par l'agression sexuelle et le viol. Notre définition de la violence comprend les catégories légales mais les dépasse en incluant tous les comportements qui visent à obtenir la soumission. (Hanmer, 1977, 32)

²⁵ À ce titre, font figure d'ouvrages pionniers : Griffin, Susan. 1972. *Le viol crime américain par excellence*. Montréal: L'Étincelle, 93 p. et Brownmiller, Susan. 1976. *Le viol*. Montréal: L'Étincelle, 568 p.

La notion de continuum souligne que plusieurs formes de violence se côtoient, peuvent conduire de l'une à l'autre et même coexister. Dans son article intitulé « *The Continuum of Sexual Violence* », Liz Kelly (1987) utilise ce concept pour décrire la grande diversité des expériences de violences vécues par les femmes, de même que leur ampleur et leur interconnectivité : « *the basic common character underlying the many different events is the men use a variety of forms of abuse, coercion and force in order to control women* » (*op. cit.*, p. 48). Ces expériences se situent dans un large spectre qui inclut les regards, gestes et remarques autant que les actes pouvant être définis comme des viols. L'interconnectivité entre ces divers éléments ne doit toutefois pas être comprise comme un processus *linéaire*. La plupart des auteur-e-s qui utilisent le concept de continuum lient les différentes formes de violence sexuelle aux dimensions quotidiennes des comportements masculins, alors que les valeurs patriarcales hétérosexuelles ritualisent « *masculine pursuit and feminine reticence* » (*op. cit.*, p. 50).

Kelly affirme que le concept de continuum permet d'éviter les jugements parfois ostentatoires sur la gravité des événements ou leur catégorisation, notamment pour déterminer ce qui est un viol ou pas. En liant les abus quotidiens aux autres types d'agressions moins fréquents et catégorisés comme des crimes, on met en relief le fait que la violence sexuelle et sexiste est une réalité pour la plupart des femmes, dont le corps est un champ de bataille perpétuel. Pour nombre d'auteures féministes, particulièrement celles tenantes d'une approche de continuum, les violences sexuelles désignent, de façon relativement générique, toutes les formes d'abus, de coercition et de force que les femmes subissent de la part des hommes (Kelly, 1987). Dans cette perspective, on peut se demander si, pour induire l'idée de violence d'un sexe envers l'autre, on ne devrait pas, en français, parler davantage de violence « sexuée » que « sexuelles ».

2.8 Conclusion

Nous avons vu l'intérêt que représente le paradigme constructiviste/constructionniste pour comprendre les processus de construction du sens et effectuer à cette fin un va-et-vient constant entre la réalité et les constructions théoriques sous-tendues, entre subjectivité, intersubjectivité et objectivité. Ce mode de connaissance, interprétatif plutôt qu'explicatif, permet à la chercheuse de tenter de pénétrer le vécu

et le ressenti des répondantes pour analyser, parfois de façon intuitive, le plus possible « à partir d'un effort d'empathie, des significations dont les faits humains et sociaux étudiés sont porteurs » (Mucchielli, 2000, 41). Il vise aussi à repérer les mécanismes de production subjective et objective du sens.

Nous anticipons que la perspective féministe matérialiste permettra d'éviter l'écueil subjectiviste d'une approche interprétative (constructiviste et phénoménologique) de la communication interculturelle, qui tend à ne pas assez prendre en compte les rapports de pouvoir et les composantes idéologiques au sein desquels s'inscrit un phénomène. Grâce aux efforts des chercheuses féministes, des études conceptualisent désormais conjointement violence et pouvoir, de même qu'elles analysent le sexe-genre et l'ethnicité comme des construits sociaux servant la domination. Certaines de ces théoriciennes ont mis en relief l'appropriation des femmes par les hommes et les communautés à des fins de contrôle social et à la solde des impératifs guerriers. L'apport de l'analyse féministe matérialiste à notre recherche s'avère prometteur parce qu'elle nous permet notamment de postuler que les flambées de violence contre les femmes en contexte de conflit armé constituent une « guerre dans la guerre » (Human Rights Watch et Csete, 2002), un gynécide qui reflète des discriminations fondées sur le sexe n'apparaissant pas et ne disparaissant pas avec les guerres.

Avec le constructivisme, cette perspective féministe partage un rejet des thèses essentialisant le social ou réduisant à des comportements voire des pathologies individuelles, de même qu'un souci d'offrir un rôle de premier plan aux interprétations faites par les actrices sociales. Cette posture soutient notre objectif d'analyser la parole des survivantes pour comprendre le sens qu'elles donnent à leur réalité. Cependant, comme le pose Ricœur (1998), la compréhension est « tout le contraire d'une constitution dont le sujet aurait la clé » (p. 130); on doit d'abord et avant tout y voir une interprétation subjective d'une autre subjectivité, une vision du monde (celle de la chercheuse, de la lectrice, du lecteur) qui embrasse une autre *Weltanschauung* (la vision du monde des rescapées). Nous ne saurions ainsi prétendre révéler la Vérité au sujet des survivantes du génocide des Tutsi de 1994, ni même une analyse de leurs expériences, mais bien livrer une interprétation de leurs parcours, à la lumière du sens qu'elles y accordent, de leur propre façon d'interpréter la réalité. Dès lors, est-il important que nos

interlocutrices nous apportent LA réalité du génocide ou du viol de guerre ? Non, parce que leur vision de la réalité, les univers de sens que nous interprétons dans leur récit, eux, sont bien réels.

Enfin, la pensée féministe radicale, s'intéressant par définition à la *racine* du problème, pose que les rapports sociaux de sexe subsument les autres rapports de domination. Elle voit dans le patriarcat un système de division fondé sur une relation « sans nulle autre pareille », tel que la sociologue Francine Descarries (2003) le précise :

Le patriarcat n'est pas le seul système de division ou d'exclusion qu'expérimentent les femmes. Comme le capitalisme ou le racisme, celui-ci change de visages au gré des conjonctures, des périodes historiques et des espaces géopolitiques. Il est loin de s'exprimer de la même manière, ou avec la même intensité d'un pays à l'autre, d'un contexte religieux à un autre, d'une classe à une autre, etc. Mais le patriarcat a ceci de spécifique qu'il est basé sur une relation sans nulle autre pareille. D'une part, dans aucune autre relation de pouvoir des liens sociaux d'intimité, de filiation, d'amour et d'affection, de sollicitude et de dépendance n'interviennent aussi fortement entre les hommes et les femmes en présence. D'autre part, la nature même de ses relations amène très souvent, les femmes elles-mêmes à adopter les points de vue et les causes du groupe dominant aux dépens de leurs propres intérêts et revendications. (p. 7)

Dès lors, l'on peut envisager, avec Luce Irigaray, que les rapports sociaux de sexe représentent « le paradigme ou le chiasme le plus universel et le plus fécond », et peuvent sans contredit être appréhendés, tel qu'elle le propose, comme une « clé pour l'apprentissage au respect de toutes les différences » (citée dans Ephesia (Groupe), 1995, 142). C'est à ce titre que nous considérons notre regard féministe interculturel à la fois comme une éthique de la sororité et comme un levier pour le vivre ensemble.

CHAPITRE III

ORIENTATIONS MÉTHODOLOGIQUES

3.1 Le choix d'une méthodologie : un acte politique

3.1.1 Une interprétation subjective et qualitative du monde

Ce mémoire vise à *interpréter* la parole de femmes qui ont survécu à des actes de barbarie durant le génocide des Tutsi, ainsi qu'à documenter la nature de ces expériences. Conformément à notre positionnement épistémologique féministe, constructiviste et, dans une certaine mesure, phénoménologique, pour comprendre des phénomènes, il nous faut interroger le sens que le Sujet attribue à son histoire. À la suite de Dilthey, lui-même interprété par Ricœur, la distinction entre l'interprétation (*Auslegung*) et la compréhension d'autrui (*Verstehung*) se situe dans « le phénomène de la fixation par l'écriture » (Ricœur, 1998, 404). Avec cette « fixation » le sens du texte — initialement un récit oral — se détache de l'intention subjective de son auteure. La question essentielle pour la chercheuse, affirme Ricœur, n'est pas de retrouver la psychologie de l'auteure (l'interviewée), « derrière le texte », une sorte d'« intention perdue », mais « de déployer, devant le texte, le 'monde' qu'il ouvre et découvre » (Ricœur, 1998, 57-58). Pour débusquer cette proposition de « monde », nous avons opté pour une méthode de recherche qualitative qui nous a semblé plus compatible avec notre objectif central de rendre compte de la parole mémorielle des rescapées par le biais de leurs propres « schèmes d'interprétation » (Ollivier et Tremblay, 2000) :

La recherche qualitative est généralement utilisée pour décrire une situation sociale, un événement, un groupe ou un processus et parvenir à une compréhension plus approfondie. L'accent est placé sur les perceptions et les expériences des personnes; leurs croyances; leurs émotions et leurs explications des événements sont considérées comme autant de réalités significatives. Le chercheur part du postulat que les personnes construisent leur réalité à partir du sens qu'elles donnent aux situations (Mayer *et al.*, 2000, 57).

Considérant le caractère exploratoire de notre recherche, sa problématisation s'est bâtie assez tardivement, selon une démarche inspirée par la « théorisation ancrée » (Glaser et Strauss, 1967). De

type inductif, cette approche suppose qu'on donne une orientation de départ à la recherche grâce à la théorie et à ses prénotions (au sens gadamérien du terme), sous réserve de modification ultérieure au fil des découvertes. Nous avons donc abordé la recherche documentaire et le terrain avec quelques questions de recherche précises dont le nombre est allé, force est de l'admettre, croissant, au gré de l'analyse d'un objet et d'un corpus relativement imposants. Leur « circonscription » s'est opérée tout au long du processus d'analyse et de rédaction.

3.1.2 Une recherche située

En plaçant le récit de vie d'individus minoritaires (Guillaumin, 1992) et l'observation de leur milieu de vie au cœur de notre analyse, nous postulons avoir effectué du travail ethnographique. Des méthodologues parlent d'entretiens ethnographiques à propos de récits recueillis sur le terrain, en raison de leur caractère situé, « parce qu'ils ne sont pas isolés, ni autonomisés de la situation d'enquête [...] Ils prennent place et sens dans un contexte » (Beaud et Weber, 1997, 176). Ce type d'approche se nourrit du travail d'observation lequel, en retour, guide la conduite des entrevues. Le type d'entretien dit « ethnobiographique », présenté par Mayer *et al.* (2000) nous semble encore plus approprié : il considère la narratrice comme le « miroir de son temps », de sa culture ». Reprenons à notre compte une importante précision émise par notre directeur de recherche dans sa propre thèse pour spécifier que :

... le recours à l'observation et à la description ethnographiques ne vise pas, dans notre cas, l'Étude *stricto sensu* de « la Culture » de nos acteurs, tel que cela est prévu par les anthropologues. Ce recours vise plutôt à identifier ces éléments symboliques et contextuels de leur environnement communicationnel, de leurs expressions et leurs actions qui nous permettent de mieux comprendre leur monde et le processus de reconstruction du sens chez eux. (Hsab, 2002, 103-104)

Beaud et Weber (1997) rappellent que « l'ethnographie a pour vocation originnaire de rendre la parole aux humbles, à ceux qui par définition n'ont jamais la parole : tribus isolées en terrain exotique, peuples colonisés [...], classes dominées » (p. 8-9). Elle constitue dès lors l'instrument d'un « combat à la fois

scientifique et politique » (p. 10), particulièrement lorsqu'elle s'inscrit dans une recherche féministe. En plus de mettre en relief les expériences des femmes, la production de connaissances féministes vise le changement social (Ollivier et Tremblay, 2000). Elle revêt une dimension émancipatrice autant pour la chercheuse que pour les participantes et le lectorat :

La recherche féministe veut favoriser chez les femmes [...] une prise de conscience au fait que leurs expériences de vie sont structurées par des dynamiques où interagissent genre et pouvoir; autrement dit, ces expériences ne sont pas naturelles, mais sociales et politiques et, conséquemment, elles peuvent être changées. Pour cela, il ne s'agit pas de prétexter de la recherche pour adopter une attitude protectionniste et de domination et « montrer » aux femmes comment elles sont « opprimées, exploitées et appropriées ». (Ollivier et Tremblay, 2000, 38-39)

3.1.3 Violence symbolique du terrain

Comme le rappelle Bourdieu dans *La Misère du monde* (1993), la rencontre entre l'enquêtrice et l'enquêtée demeure « une relation sociale », génératrice de tensions et de « distorsions », dont il convient de reconnaître les paramètres, en vue de les limiter (p. 1391). Dans son chapitre intitulé « Comprendre », le sociologue français nous invite à privilégier une « communication non violente » pour réduire au maximum la « violence symbolique » qui peut apparaître en situation d'entrevue. Cette posture que nous nous sommes efforcée de mettre en pratique, exige par exemple « d'instaurer une relation d'écoute active et méthodique, aussi éloignée du pur laisser-faire de l'entretien non-directif que du dirigisme du questionnaire » (p. 1393). Ainsi, la chercheuse doit se rendre totalement disponible à son interlocutrice, se soumettre « à la singularité de son histoire particulière », ce qui peut induire, précise Bourdieu, une forme de « mimétisme » qui entraîne l'intervieweuse à adopter le langage verbal et non-verbal de la population étudiée, à « entrer dans ses vues », dans ses sentiments (*ibid.*). Conscient ou inconscient, maîtrisé ou non, parfois inquiétant, ce mimétisme contribue certainement à établir des relations de confiance en entretien ou en situation d'observation.

Ce que l'on pourrait désigner comme une aptitude pour le *caméléonnisme* ne suffit assurément pas pour éliminer toute violence symbolique du rapport chercheuse/participante. Il faut agir sur la structure

même de la relation, notamment en se demandant « Qui interroge qui ? ». Bourdieu situe cette dynamique entre deux pôles : « la coïncidence totale entre l'enquêteur et l'enquêté » et « la divergence totale » (p. 1398). La violence des rapports sociaux, inhérente à toute relation Nord/Sud; femme blanche/femme noire; colonisatrice/colonisée; chercheuse/ participante, etc., doit faire l'objet d'une réflexion, surtout quand on travaille sur le terrain. À l'aune de notre éthique féministe et interculturelle présentée au chapitre 2, nous nous efforçons d'être consciente de ces rapports de pouvoirs historicisés. Nous restons néanmoins convaincue de notre réelle proximité avec les femmes rwandaises — au moins avec certaines d'entre elles — soutenue par les liens de sororité qui constituent la trame de ce projet de recherche :

[...] la complicité entre femmes [a] permis, en plus d'un cas, de surmonter les obstacles liés aux différences entre les conditions et, en particulier, la crainte du mépris de classe qui, lorsque le sociologue est perçu comme socialement supérieur, vient souvent redoubler la crainte, très générale, sinon universelle de l'objectivation. (Bourdieu et Accardo, 1993, 1399)

3.2 La triangulation des méthodes de cueillette des données

Le vécu des femmes rwandaises se caractérise par sa diversité, sa complexité et son dynamisme. Il s'avère donc délicat d'établir des correspondances entre des trajectoires retenues pour leur exemplarité. Une telle entreprise exige des allers-retours constants entre perspectives théoriques et données empiriques, lesquelles doivent s'alimenter mutuellement. Ollivier et Tremblay (2000) conseillent de croiser les méthodes et particulièrement de les triangulariser. On évite ainsi de poser un « regard unique sur les expériences de vie des femmes » (p. 25) et de procéder à « toute explication totalisante des causes de leur infériorisation » (*ibid.*). De plus, la multiplication des méthodes empêche « de poser les problèmes sur une base individuelle » et fait « ressortir les dimensions sociales de questions d'abord abordées sous l'angle du particulier » (p. 135). En somme, la triangulation permet d'obtenir « une image plus complète et plus complexe » (p. 25). Notre analyse bénéficie donc du cumul de trois modes de collectes de données complémentaires : la recherche documentaire, les entretiens et l'observation.

3.2.1 La recherche documentaire

Dans un premier temps, la recherche documentaire visait principalement à nous renseigner sur le génocide des Tutsi au Rwanda, son foyer d'émergence, ses interprétations, ses lendemains. Parallèlement à l'élaboration du projet de recherche, nos lectures ont alimenté une réflexion sur les notions de mal, de barbarie et de violence extrême, d'une part, sur l'ethnicité et l'identité d'autre part.

Dans un deuxième temps, notre revue de littérature s'est concentrée sur les rapports sociaux de sexes au Rwanda; il s'agissait d'en apprendre sur les expériences des femmes avant, pendant et après le génocide, en privilégiant les témoignages de celles-ci. Nous nous sommes spécialement informée sur le phénomène « viol de guerre », stratégie politique surtout dépeinte dans les rapports des groupes humanitaires et peu présente dans le corpus de la recherche francophone. Nous avons donc ciblé les publications examinant les thématiques femmes et génocide; femmes et guerre; femmes et corporalité; femmes et migration. La recherche documentaire a permis d'esquisser une problématique et des questions de recherche, préalablement au travail de terrain.

Différents types de publications ont été consultés, particulièrement des essais sociopolitiques, des monographies en sociologie, philosophie, histoire, anthropologie, comptes-rendus d'enquêtes, rapports d'ONG, retranscriptions de procès, articles de journaux, œuvres autobiographiques, etc. Nous avons visionné quantité de documentaires sur le génocide et quelques films de fiction, parfois en compagnie de Rwandais-e-s, attentive à leur réception des œuvres en question. Enfin, différentes productions artistiques ont contribué à enrichir notre réflexion, nous avons déjà mentionné l'apport des pièces de théâtre *Rwanda 94 : une tentative de réparation symbolique envers les morts, à l'usage des vivants* (Collard,, 2002) et *Du sexe de la femme comme champ de bataille dans la guerre en Bosnie* (1997). Nous pourrions rajouter *Goodness*, une œuvre dramatique de Michael Redhill (2005) produite par Tarragon Theatre (Toronto) en 2005, qui interroge avec brio les notions de mémoire et de culpabilité.

Devant cette multitude de « textes », nous avons dû redoubler d'efforts pour lever ce que Bruno Bettelheim nomme « le voile androcentrique »²⁶ afin de repérer les différents rôles et expériences des femmes. En ces temps révisionnistes, nous avons également dû aiguiser notre esprit critique pour identifier des interprétations fallacieuses du génocide. Nous pensons aux brûlots de Philpot (2004), Péan (2005) et consorts, et à certains reportages télévisés aux frontières du négationnisme. Nous nous sommes donc efforcée de lire tout ce matériel « de façon active et inquiète » (Beaud et Weber, 1997, 60), non pour devenir une « experte » dans le domaine des études sur le génocide, mais bien pour trouver des éléments de réponses face à la complexité des enjeux. La recherche documentaire a largement contribué à préparer adéquatement notre travail de terrain.

Au Rwanda, nous avons eu l'opportunité de faire de la recherche dans les centres de documentation du Tribunal pénal international (TPIR), du Réseau des femmes pour le développement rural et de la Ligue des droits de la personne de la région des grands lacs (LDGL), situés à Kigali, ainsi qu'à la bibliothèque de l'université de Butare. Des journées d'étude sur le génocide organisées à Kigali par l'Institut de Recherche et de Dialogue pour la Paix (IRDP) furent également riches de savoirs et de nouvelles rencontres.

3.2.2 Les entretiens

3.2.2.1 Le récit de vie thématique

L'approche biographique vise à recueillir le récit d'une personne sur son passé, sur un événement « plus ou moins vaste de son existence, en tenant compte d'éléments contextuels » (Ollivier et Tremblay, 2000, 128). Cette technique de recherche soutient une démarche compréhensive qui cherche à interpréter des « processus sociaux à partir des expériences d'une personne, mais aussi d'un groupe ou d'une organisation » (Deslauriers et Kérisit, 1993, 41).

²⁶ Bettelheim, Bruno. 1989. *Les blessures symboliques*. Paris : Gallimard p. 66-69

Le récit de vie peut se définir comme « un discours d'un acteur social, c'est-à-dire d'un individu qui se constitue comme sujet pensant et agissant d'une part, mais aussi celui d'un individu qui appartient à un groupe social précis, à un moment donné de son histoire » (Desmarais et Grell, 1986, 11). Nous avons retenu la formule des récits de vie *thématiques*, c'est-à-dire qu'ils sont limités à une période de vie de la participante (Mayer, *et al.*, 2000). De tels entretiens doivent beaucoup à la générosité de la participante et à la dynamique relationnelle. Le récit de vie exige de la chercheuse une « attitude de considération inconditionnelle », d'empathie et le recours à des réponses-reflets, des relances, etc. Il se développe véritablement selon la logique de l'interviewée, « les seules contraintes étant la consigne thématique posée au départ pour centrer l'entretien sur le sujet intéressant l'interviewer » (Bardin, 1998, 227). À cette fin, l'intervieweuse laisse, grâce à une question de départ assez vaste, une grande latitude aux répondantes, quitte à cibler davantage sur certains thèmes plus tard ou en deuxième entretien. Nous « partions » donc généralement avec une question thématique (« Est-ce que vous voulez me parler de votre vie avant/pendant/après le génocide ? ») et des questions de compréhension ou de relance, selon le cas, s'intégraient à la discussion. Dans les quelques cas (3) où un-e interprète traduisait les réponses et les questions, ces dernières se faisaient plus circonscrites.

Adopter le récit de vie comme technique d'entretien a des implications épistémologiques profondes, que nous jugeons en totale adéquation avec les principes de la recherche féministe. L'approche biographique ou récit de vie permet par exemple de reconnaître le savoir d'actrices sociales et de le légitimer, sans pour autant « renoncer à ses ambitions scientifiques » (Desmarais et Grell, 1986, 13). De plus, cette formule peu directive place la participante au centre du processus. La chercheuse se contente de suivre le rythme de la participante, les avenues qu'elles désirent ou non emprunter. Elle s'avère particulièrement indiquée « pour explorer et comprendre des situations délicates comme [...] la violence envers les femmes, l'inceste ou le viol » (Ollivier et Tremblay, 2000, 129).

3.2.2.2 La sélection des participantes au Québec

Au cours des trois dernières années, nous avons sporadiquement puis assidûment fréquenté la diaspora rwandaise de Montréal puisque nous souhaitions initialement nous concentrer sur les rescapées vivant au Québec. Nous avons assisté ou participé à plusieurs événements liés au génocide des Tutsi ou au Rwanda : conférences, discussions, commémorations, soirées socioculturelles, etc. Nous avons aussi collaboré ou assisté à quantité d'événements en rapport avec les femmes d'origines diverses, principalement dans le sillage du mouvement des femmes. Ces activités ont favorisé le recrutement des participantes à notre recherche en même temps qu'elles ont approfondi notre connaissance des enjeux et nous ont familiarisée avec la culture rwandaise.

Entre 2004 et 2006, nous avons consulté différentes personnes-ressources que nous ne citons pas comme telles dans le présent mémoire, mais qui ont contribué à étoffer notre réflexion et notre pratique sur le terrain. Nous pensons notamment à deux intervenantes dans des centres d'aide aux réfugié-e-s, l'une d'origine rwandaise, l'autre de « souche » française. Nous avons également rencontré une psychothérapeute d'origine rwandaise qui a encadré des séances de thérapie de groupe avec des rescapé-e-s. Nous avons essentiellement sondé ces « expertes » à propos de questions éthiques et méthodologiques pour la conduite des entretiens. Nous leur avons aussi demandé de nous mettre en contact avec des répondantes potentielles au Québec ou au Rwanda.

Nous avons donc approché des dizaines de femmes selon un principe d'arborescence (échantillon « boule-de-neige »), au gré des opportunités :

Il s'agit de recourir à des personnes qui peuvent suggérer le nom d'autres personnes susceptibles de participer à l'étude, qui, à leur tour, feront la même chose, etc. jusqu'à ce qu'un échantillon suffisant soit constitué [...] Cette technique est particulièrement utile au chercheur intéressé à étudier une problématique vécue dans une population très spéciale, de taille limitée, et connue seulement d'une minorité de personnes. (Mayer, *et al.* 2000, 83)

Les critères d'inclusion à la recherche étaient les suivants :

- Être une femme;
- Être rescapée, c'est-à-dire avoir vécu au Rwanda durant au moins une partie des trois mois du génocide de 1994 et avoir personnellement été l'objet de violences (sous toutes ses formes);
- Résider au Québec au moment de la présente recherche;
- Parler couramment le français.

La définition du statut de rescapée peut sembler restrictive au sens où, selon nous, tous les Tutsi qui vivaient au Rwanda et même celles et ceux qui vivaient ailleurs au moment du génocide, peuvent se considérer comme des survivant-e-s. Si ces personnes n'ont pas fait directement l'objet de menaces et de violences, leurs proches en furent les victimes. Perdre une partie ou l'ensemble de sa famille représente très certainement une violence inconcevable. Néanmoins, en vue de limiter notre « échantillon » et de conférer une certaine homogénéité à notre corpus, nous avons rencontré des femmes qui ont elles-mêmes subi des violences, notamment sexuelles. Avant de commencer notre terrain, nous envisagions ne rencontrer que des victimes de viol pour concentrer notre recherche sur ce phénomène. Les difficultés rencontrées pour recruter (au Québec) des participantes qui auraient vécu de telles expériences ou seraient prêtes à en parler, nous ont amenée à élargir nos critères.

En ce qui a trait à la résidence au Québec, nous voulions initialement rencontrer des femmes qui avaient immigré depuis au moins cinq années, notamment afin de comprendre l'impact de l'exil sur leur identité. Encore une fois, les difficultés à rencontrer des participantes qui correspondaient à ce critère ont demandé de la souplesse. Les parcours certaines femmes interviewées nous semblaient si intéressants que nous avons préféré les garder dans notre « échantillon », quitte à en modifier les paramètres, voire à réaménager nos questions de recherche. De telles modifications semblent fréquentes en recherche qualitative : « le terrain ne donne pas que des informations mais il pose aussi des questions, parfois plus pertinentes que celles que les auteurs avaient imaginées » (Deslauriers et Kérisit, 1993, 93).

À ces données collectées au Québec, s'ajoutent donc un entretien réalisé avec l'inspirante Esther Mujawayo, auteure et psychologue en Allemagne, et un autre, assez bref et moins personnel, avec Stéphanie, une rescapée travaillant également auprès de réfugié-e-s en Europe, rencontrées toutes deux alors qu'elles étaient de passage à Montréal, en avril 2006. Nous avons consulté ces deux personnes sur des sujets précis (le rapport au silence des Rwandaises, l'essor de la religion et des nouvelles églises, les problématiques spécifiques à la diaspora, etc.). Lorsque des éléments plus personnels ont émergé de ces conversations, comme ce fut le cas avec Esther, nous les avons intégrés au corpus des récits de vie.

3.2.2.3 La sélection des participantes au Rwanda

Au départ, notre terrain au Rwanda constituait un préalable aux entretiens réalisés au Québec. Il visait essentiellement à des questions éthiques et méthodologiques à différentes intervenantes, de même qu'à alimenter notre connaissance de la culture rwandaise. Ce n'est que sur place que les multiples opportunités de rencontrer des rescapées ont transformé notre recherche, à la faveur d'un terrain « bicéphale ». Ainsi, au cours des quatre semaines passées au Rwanda, nous nous sommes entretenue avec une vingtaine de rescapées. Celles qui n'étaient pas des rescapées, au sens défini plus haut, *œuvraient* auprès des rescapées. La plupart travaillaient ou fréquentaient des groupes de femmes, lesquels ont constitué la pierre d'assise de notre réseautage là-bas²⁷, toujours développé selon une méthode « boule de neige ». Nous n'avions aucun rendez-vous fixé à partir du Québec, mais en ce lendemain de Noël 2006, nous partions chargée d'une longue liste de contacts, de cadeaux et de lettres à remettre de la part de plusieurs personnes, particulièrement une ancienne coopérante au Rwanda. Sur place, chaque personne rencontrée était sollicitée pour nous mettre en contact avec quelqu'un d'autre. Le plus souvent, elles le faisaient d'ailleurs spontanément dès que nous communiquions les motifs de notre présence et le sujet de notre recherche.

²⁷ Ceci s'explique notamment par le fait que certains contacts établis au Rwanda découlaient notre implication dans le mouvement des femmes québécois et en raison de la forte implantation des groupes de femmes au Rwanda.

C'est ainsi que nous avons eu accès à des personnes haut placées dans la hiérarchie gouvernementale ou communautaire et possédant une connaissance approfondie de certaines problématiques liées à la condition des rescapées : journaliste, députée, fonctionnaires ou employée d'organisme paragouvernemental. Nous avons également rencontré de nombreuses travailleuses dans les groupes de femmes, le plus souvent coordonnatrices ou intervenantes. C'est essentiellement grâce à ces dernières que nous avons pu recueillir le récit de vie de rescapées de statut plus modeste.

3.2.2.4 Données collectées et typologie des entretiens

Les entretiens étaient d'une durée variable (entre 1h et 4h), avec une moyenne se situant autour d'une heure quarante-cinq (1h45). À Montréal, ils se sont généralement déroulés au domicile des répondantes ou au nôtre. Au Rwanda, les rencontres avaient lieu dans des cafés, dans des bureaux ou, à deux occasions, au domicile des participantes.

Au total, notre corpus se compose de données collectées auprès de vingt-trois (23) femmes d'origine rwandaise, de janvier à août 2006 :

- Seize (16) femmes vivant au Rwanda
- Cinq (5) rescapées vivant au Québec
- Deux (2) vivant en Europe, mais rencontrées au Québec

3.2.2.5 Les différents types d'entretiens

Des récits de vie thématiques ont été recueillis auprès de treize (13) participantes dont cinq (5) furent victimes de violences sexuelles durant le génocide. Nous avons conduit des entretiens de type « approfondi » (voir plus bas) avec six (6) participantes. D'autres se rangent dans la catégorie « Entretiens personnels », tandis que le reste des interviews est de type « informatif », selon une formule semi-dirigée.

Malgré quelques questions « de base » posées à la plupart des répondantes, nous n'avions pas de questionnaire pour diriger nos entrevues globalement dédiées à la narration de la vie avant, durant et après le génocide. Quant l'occasion s'y prêtait, nous proposons des sous-thèmes : milieu socioéconomique, rapports ethniques, récit de la violence, intégration au Québec, etc.

Selon le contexte et le profil des femmes rencontrées, diverses formules ont ainsi été adoptées et se répartissent comme suit, selon une typologie inspirée par Stéphane Beaud et Florence Weber (1997) :

- Entretiens approfondis (6 participantes)

Ce sont des récits de vie thématiques. Il s'agit d'entretiens longs (plusieurs heures) ou répétés, « au cours desquels l'interviewé parle en confiance et d'abondance, prend la posture de celui qui 'témoigne' » (p. 240). Parfois un peu moins longs, certains entretiens présentent néanmoins un contenu de grande qualité, alors que « l'enquête [...] met à profit l'entretien [...] pour se faire sociologue de lui-même et de son milieu » (p. 241). Les récits approfondis, bénéficient tous d'une transcription intégrale.

- Entretiens personnels (7 participantes)

Toujours selon un format de récit de vie thématique, la participante évoque son vécu de façon inconsistante ou sans que cela soit véritablement approfondi pour différentes raisons. Cette catégorie comprend la plupart des entretiens avec des employées de groupes de femmes, initialement abordées à titre informatif et dans une perspective de réseautage, mais qui ont volontairement abordé leur propre vécu de rescapée au travers de considérations plus générales. L'essentiel est intéressant et fait l'objet d'une transcription sélective.

CLASSIFICATION DES ENTRETIENS					
Lieu	N°	Nom et fonction (si pertinent) * nom fictif	Type d'entretien		
			Récit de vie		Dirigé
			Approfondi	Personnel	Informatif
Québec	1	Henriette*	x (2)		
	2	Providence*	x (2)		
	3	Denise*		x	
	4	Liliane*		x	
	5	Assumpta*		x	
	6	Esther Mujawayo <i>Auteure, psychologue, co-fondatrice d'Avega</i>		x	
	7	Stéphanie* <i>Intervenante psychosociale</i>			x
Rwanda	8	Yvonne*	x		
	9	Alice*	x		
	10	Libérata*	x		
	11	Solange*	x		
	12	Espérance*		x	
	13	Consolatrice* <i>Employée à Avega</i>		x	
	14	Jacqueline* <i>Employée dans un groupe de femmes</i>		x	
	15	Godelieve Mukasarasi <i>Réseau des femmes pour le développement rural et SEVOTA</i>			x
	16	<i>Une employée du Réseau pour le développement des femmes en milieu rural</i>			x
	17	Berra Kabarungi <i>Directrice nationale pour le Rwanda, Women for women</i>			x
	18	Domitilla Mukantanzwa <i>Secrétaire exécutive, Service National des Juridictions Gacaca</i>			x
	19	Immaculée Ingabire <i>Journaliste, présidente de l'Association Rwandaise des Journalistes (ARJ)</i>			x
	20	Jeannine* <i>Employée dans un groupe de femmes</i>			x
	21	<i>Une représentante de Pro-Femmes</i>			x
	22	Bernadette* <i>Coordonnatrice d'un groupe de femmes</i>			x
	23	Judith Kanakuze <i>Députée, présidente du Forum des femmes parlementaires</i>			x

- Entretiens informatifs (10 participantes)

Également appelés « entretiens de défrichage », ils sont généralement semi-dirigés et ne constituent pas des récits de vie. Les personnes parlent peu en leur nom personnel mais plutôt au nom de l'institution qu'elles représentent. Ils visent à dresser un panorama relatif au projet de recherche ou répondent à des questions plus précises, notamment celles qui émergent sur le terrain. On en retient les extraits les plus pertinents, quitte en s'en tenir à un résumé et à quelques citations.

3.2.3 L'observation

Selon les exigences de Madeleine Grawitz (1996), l'observation scientifique se distingue de la simple impression par sa systématisation, effectuée en mesurant des « variables » pré-catégorisées et codifiées. Un terrain exploratoire de type ethnographique comme le nôtre s'accommode d'une approche moins systématique, plus organique, pourrait-on dire : « Se donner pour objectif de travailler ethnographiquement, c'est avant tout s'imposer d'aller 'sur le terrain'. Sortir de son bureau, de ses bouquins et de son confort. Aller voir comment ça se passe, se frotter aux gens, leur parler. » (Winkin, 2001, 280).

L'observation ethnographique repose principalement sur la maîtrise de trois « savoir-faire fortement imbriqués » : percevoir, mémoriser, noter (Beaud et Weber, 1997, 143). Elle suppose la tenue régulière d'un journal de terrain qui accueille des notes descriptives et des remarques de toutes sortes, incluant celles sur les comportements de la chercheuse *en terrain* (Mayer, *et al.*, 2000). Pendant presque trois ans et jusqu'au moment d'écrire ces lignes, nous avons fait de l'observation lors de plusieurs événements liés aux conflits en Afrique des Grands Lacs, au génocide : conférences, discussions, etc. auxquelles assistaient des membres de la communauté rwandaise. Nous avons aussi participé, avec cette diaspora, incluant des participantes à notre recherche, à des commémorations du génocide, à quantités de soirées culturelles et d'événements privés. Nous avons ainsi pu étudier de l'intérieur les mentalités et les comportements de cette communauté avant et après notre séjour au Rwanda.

Ces données, plus impressionnistes et descriptives qu'analytiques et systématiques, comme c'est souvent le cas en matière d'observation participante (Mayer, *et al.*, 2000), se sont avérées très utiles pour établir une relation de confiance avec nos interlocutrices. Enfin, cette préparation s'est révélée cruciale pour notre séjour au Rwanda, lequel n'a pas suscité de choc culturel digne de ce nom. Nos capacités d'adaptation – qui surprenaient et ravissaient nos hôtes-ses: « Eh ! mais tu es devenue Rwandaise toi ! » - ont possiblement compensé la brièveté du séjour due à des contraintes familiales.

L'observation se caractérise par une insertion dans le milieu étudié et repose principalement sur les compétences communicationnelles de la chercheuse (Mayer, *et al.*, 2000). Tout type d'observation est forcément « participante » au sens où « l'on ne peut pas ne pas participer un tant soi peu à la vie d'autrui » (Winkin, 1996, 159). Durant quatre semaines en janvier 2006, nous avons donc partagé le quotidien d'une famille rwandaise de classe moyenne vivant à Kigali (Gikondo). Nous avons eu la chance d'assister à des cérémonies, des fêtes, différents rites, et surtout de côtoyer les Rwandais-e-s en immersion totale. Nous avons rencontré nombre de survivantes dans leurs lieux de vie ou de travail, à Kigali, mais aussi à Butare et dans le village de Kamonyi. Dans cette localité, nous avons été accueillie par deux associations qui nous ont offert danses et chants de bienvenue, expliqué le mode de fonctionnement de leurs groupes respectifs et exposé leurs conditions de vie. Enfin, nous avons visité des lieux de mémoire du génocide qui nous ont fourni une compréhension indicible de la condition des rescapé-e-s.

Une partie de notre travail d'observation au Québec a consisté à nous imprégner de l'univers communicationnel de la diaspora rwandaise et à étudier les rapports de sociaux de sexe au sein de ce groupe.

Rappelons que notre travail ethnographique visait à mener une recherche non pas sur une communauté, au sens anthropologique, mais sur une problématique propre à une communauté : une étude *au sein* d'un terrain et non *sur* un terrain (Winkin, 1996). Les tenants de l'interactionnisme postulent que les interactions révèlent « un certain type d'ordre social » (*ibid.*). Nous avons ainsi observé quantité d'interactions privées et publiques qui nous ont familiarisée avec les rapports sociaux

au sein de cette population dont nous fréquentions la diaspora depuis quelques années, avec ses codes culturels. À notre retour, nous avons pu constater l'importance symbolique de ce voyage pour les Québécois-e-s originaires du Rwanda, tant sur le plan affectif que pour la crédibilité que cela conférait à notre démarche.

3.3 L'analyse des données

3.3.1 Les résultats de l'observation

En ce qui a trait aux données provenant des notes d'observation, la méthode présentée par Mayer *et al* préconise de les classer selon leur contenu. Il s'agit de séparer les notes descriptives (faits, situations, anecdotes, etc.) de tout ce qui est de l'ordre de l'interprétation (hypotheses, jugements, tentatives d'explications, analyses, etc.). Après cet inventaire, on procède à un codage en grandes catégories et en sous-catégories, à partir des questions de recherche et des objectifs de l'observation (par exemple : notre catégorie « Langage non-verbal » regroupe les sous-catégories « Proxémique », « Salutations », « Contacts physiques durant les entretiens » et « Réactions physiques des participantes pendant les entretiens »). On effectue ensuite un résumé et une réflexion sur ces catégories. Les résultats pourront être intégrés à l'analyse des autres données recueillies, particulièrement en entretien, pour en éclairer certaines interprétations.

3.3.2 L'analyse des entretiens

3.3.2.1 L'analyse de contenu thématique

L'analyse des entretiens s'est faite selon les principes de l'analyse de contenu thématique présentés par Laurence Bardin (1998)²⁸. Notre travail a ainsi consisté à « repérer des 'noyaux de sens' qui

²⁸ La langue maternelle des participantes n'étant pas le français, il ne nous est pas apparu pertinent de procéder à une analyse de contenu qui prendrait en compte des procédés linguistiques. Cependant, quand la maîtrise de la langue française était évidente, nous nous sommes occasionnellement permis de mettre en relief la récurrence de certaines expressions quand cela enrichissait l'analyse des univers de sens émergeant des récits. Par exemple, Providence réfère régulièrement aux génocidaires, aux hommes qui l'ont violée ou aux Hutu en général (femmes et hommes) sous l'expression « ces gens ».

composent la communication et dont la présence ou la fréquence d'apparition pourront signifier quelque chose pour l'objectif analytique choisi. » (p. 137). Si, à l'instar des phénoménologues, nous privilégions une approche globale, il nous apparaissait nécessaire de catégoriser et d'épurer les données recueillies faute de pouvoir toutes les analyser.

En premier lieu, comme le préconise Bardin, nous avons procédé à plusieurs « lectures flottantes » de l'ensemble du corpus de récits de vie qui avait fait l'objet d'une transcription. C'est l'étape de la pré-analyse, destinée à nous imprégner du matériel, à acquérir une vue d'ensemble. Nous avons ensuite effectué une lecture verticale de chaque transcription d'entrevue pour dégager les « noyaux de sens » c'est-à-dire les plus petites unités de sens que l'on retrouve dans le texte. Nous voulions pénétrer « l'architecture cognitive et affective des personnes singulières » (p. 95). Quantité de thèmes sont ressortis de cette démarche. Nous avons ensuite entrepris des regroupements thématiques, particulièrement lorsque, pris séparément, des thèmes ou des informations ne signifiaient pas assez. De façon inductive, c'est-à-dire « à partir des similitudes de sens du matériel analysé » (Mayer, *et al.*, 2000), nous avons finalement constitué une grille de catégories d'analyse que nous avons projetée sur les contenus, selon une lecture transversale de l'ensemble du corpus. À cette étape, prévient Bardin, « on ne tient pas compte de la dynamique et de l'organisation, mais de la fréquence des thèmes relevés dans l'ensemble des discours considérés comme donnés, segmentables et comparables » (p. 229).

Une fois le corpus décomposé en thèmes, il s'est agi, en dernier lieu, d'en interpréter le sens à la lumière des questions auxquelles les récits devaient répondre ou qu'ils ont fait émerger. Nous aurions pu privilégier une analyse axée sur le récit individuel ou la chronologie de quelques parcours qui auraient mis en relief le cheminement de chaque femme. Nous avons plutôt choisi de placer les expériences des unes et des autres en correspondance afin de dégager des constantes, à la lumière de questions de recherche et des autres données collectées, notamment les entretiens de type informatif. Nous avons par exemple comparé la reconstruction du sens effectuée par les femmes en exil avec celle déployée par les participantes restées au pays.

3.3.2.2 Catégories d'analyse des récits de vie thématiques

Malgré une approche se voulant « holistique », à toutes fins pratiques, nous avons retenu les 10 catégories d'analyse suivantes :

Le sens et l'expérience du génocide : Le génocide représentant un pivot dans l'existence des rescapées, cette catégorie embrasse toutes les autres. Invitées à évoquer leur vie avant, pendant et après le génocide, les participantes ont livré un récit plus ou moins détaillé qui nous a éclairée sur leur interprétation de leur vécu et permis de dégager les autres thématiques. Ces récits nous ont également renseignée sur le contexte sociopolitique de la période en question, sur l'habitus des participantes ainsi que sur la culture rwandaise en général.

La parole : Le thème éminemment communicationnel de la parole, dont nous voulions dès le départ explorer les configurations, s'est avéré très important. Cette catégorie regroupe donc les multiples références à une parole impossible, difficile, libératrice, etc. Elle implique évidemment ce qui a trait au silence, corollaire incontournable et vertu cardinale dans la culture rwandaise. Nous l'avons fréquemment placée en correspondance avec celle de la mémoire, puisque nous nous recueillions la parole mémorielle des rescapées.

La mémoire : Nous faisons appel à la mémoire des participantes, il était donc logique que ce thème émerge, souvent en lien avec celui de la parole. Cette catégorie recouvre aussi tout ce qui est rattaché au devoir de mémoire.

Le rapport à soi : Le génocide et les violences qui caractérisent les expériences des femmes ont eu différents impacts et modifié la façon de se percevoir, leur identité individuelle.

Les rapports Hutu/Tutsi : Cette catégorie nous a permis de regrouper tout ce qui avait trait à la perception des rapports Hutu/Tutsi, à l'ethnisme et aux considérations sur la réconciliation. Elle inclut les références aux identités collectives, aux représentations de l'altérité en termes Hutu/Tutsi.

L'exil : Nous avons choisi de rendre compte de l'expérience de l'immigration des participantes vivant au Québec, mais le thème de l'exil, de la fuite, est apparu régulièrement dans le discours des rescapées

en général, en lien avec les discriminations dont ont été victimes les Tutsi depuis de nombreuses années. Ce désir de quitter le Rwanda ou d'y rester, cette quête d'un ailleurs paisible et sécuritaire et tout ce qui concerne la diaspora rwandaise ont été réunis dans cette catégorie.

La religion : L'importance de la spiritualité constitue l'un des thèmes qui ont véritablement émergé du terrain. Il inclut les références au rôle de l'église dans le génocide, lequel a une influence dans les pratiques religieuses des participantes.

La corporalité des femmes : Cette catégorie regroupe les manifestations de l'appropriation du corps des femmes, le récit des violences, les séquelles physiques, le rapport au corps, etc.

Les rapports de sexe : Les données relatives aux rapports sociaux de sexe, aux stéréotypes sexuels, à la division sexuelle du travail, à la socialisation, à conception de la maternité, etc. nous ont permis à la fois de comprendre le vécu des participantes et de contextualiser ces expériences.

Les groupes de femmes : L'essentiel des participantes gravitant autour des groupes de femmes, très nombreux au Rwanda, c'est sans surprise que ce thème ait été récurrent.

3.4 Limites et contraintes de la recherche

3.4.1 Limites méthodologiques

Nous disposons d'un riche corpus dont une partie seulement a pu être analysée, notamment en raison des choix de collecte et de traitement des données. Le cadre somme toute limité d'une recherche universitaire au deuxième cycle ne nous permettait pas non plus d'en tirer parti autant qu'il l'aurait mérité. Si nous pensons avoir favorisé l'émergence de certaines perspectives intéressantes de la parole mémorielle de rescapées du génocide des Tutsi, nous ne pouvons prétendre en avoir rendu toute la richesse et la diversité collectives et surtout individuelles. Une étude s'appuyant sur les récits de vie d'un nombre restreint de personnes ne saurait prétendre à être représentative : « dans la

perspective d'une recherche qualitative, c'est davantage l'exemplarité des cas retenus qui importe, non leur caractère représentatif au sens statistique du terme » (Mayer, *et al.*, 2000, 186).

3.4.2 Le traumatisme vicariant

Au départ, notre manque d'expérience pour conduire des entretiens en profondeur sur un sujet aussi douloureux renforçait notre crainte que le sujet nous « envahisse » et que nous perdions notre distance. Si cela a été le cas, temporairement du moins, nous avons trouvé des outils et des méthodes pour nous dégager afin de poursuivre notre travail le plus efficacement possible. Dans un premier temps, nous avons dû reconnaître les manifestations évidentes de détresse psychologique pouvant s'apparenter à des symptômes de traumatisme vicariant (Richardson, 2001). Cette expression décrit le stress éprouvé par des personnes intervenant dans la lutte contre la violence en voulant aider des femmes traumatisées ou en état de souffrance. On parle également de traumatisme par ricochet, de traumatisme/stress secondaires, de « compassion fatigue » :

Par empathie, on voit, sent, entend, touche et ressent la même chose que la victime, en écoutant celle-ci raconter ses propres expériences en détail, dans le but d'atténuer sa propre douleur. Le traumatisme vicariant [...] s'introduit insidieusement dans l'existence du conseiller, s'accumulant de différentes façons, produisant des changements qui sont à la fois subtils et profonds. Le traumatisme est lié à l'énergie qui se dégage de l'exposition au récit d'événements traumatiques et à la manière dont le corps et l'âme réagissent à la rage, à la douleur et au désespoir profonds. [...] Il en résulte souvent de la confusion, de l'apathie, de l'isolement, de l'anxiété, de la tristesse et de la maladie. (Richardson, 2001, 8)

Il s'agit en fait d'un ensemble de manifestations affectant et changeant la personne qui entend raconter de façon répétée et prolongée des expériences de traitements inhumains et cruels. La transformation ou les changements qui surviennent ne sont néanmoins pas tous négatifs : ce sont les manifestations caractéristiques du traumatisme vicariant qui le sont. On tire également beaucoup de satisfaction et une certaine fierté à intervenir en matière de violence, de quelque façon que ce soit et malgré le fardeau que cela puisse représenter.

3.4.3 Les compétences de l'intervieweuse

Au chapitre de nos compétences de chercheuse novice sur le terrain, cette expérience aura été riche d'apprentissages. Globalement, on peut affirmer que rares sont les entrevues totalement réussies et rares, celles totalement ratées, c'est-à-dire inutilisables, sans substance. Pour pallier aux difficultés et, il faut bien l'admettre, pressée par les impératifs d'efficacité, nous avons souvent laissé de côté nos velléités de conduire des entretiens de type phénoménologiques et dirigé les conversations davantage que nous l'envisagions.

Nous retenons que, malgré de louables intentions — volonté d'établir une relation chercheuse / participante la plus égalitaire possible — il est fréquemment arrivé que cette posture mette les participantes mal à l'aise. Ceci s'explique par plusieurs facteurs. En premier lieu, nous n'avons probablement pas toujours bien présenté nos intentions à nos interlocutrices. D'autre part, elles comme nous étions vraisemblablement imprégnées d'un modèle traditionnel d'entrevue difficile à surmonter. Globalement, elles s'attendaient à se faire poser des questions et à y répondre, ce qu'elles faisaient le plus souvent assez brièvement, attendant la question suivante. Comme bien des interviewées, elles se demandaient périodiquement si leurs propos étaient pertinents. Dans les chapitres dédiés à l'analyse, nous reviendrons au rapport des Rwandaises à la parole, marqué par les interdits, les restrictions et le silence.

3.4.4 Difficultés de recrutement

Notre terrain au Rwanda a cependant dépassé nos attentes, ce dont nous ne pouvons que nous réjouir. Au Québec par contre, il nous a fallu faire preuve de patience car, malgré nos nombreux contacts dans la diaspora, plusieurs femmes ne désiraient pas participer à la recherche, pour différentes raisons. Certaines auraient pu se laisser convaincre, nous a-t-on laissé entendre de source rwandaise ! À tort ou à raison, l'insistance ne cadrerait pas avec les règles d'éthique dont nous nous

étions dotée. Il est vrai que la conjoncture, principalement les emplois du temps des unes et des autres, ont joué un grand rôle dans ces difficultés de recrutement. Les plus jeunes femmes de la diaspora, surtout, ne semblaient pas désireuses de remuer le passé. D'autres femmes ne correspondaient tout simplement pas au profil recherché. Toutes les Québécoises d'origine rwandaise ne sont pas des survivantes du génocide, au sens où certaines ne vivaient pas au Rwanda à ce moment-là. Toutes n'appartiennent pas non plus au groupe visé par les extrémistes. Pour le dire clairement, toutes ne sont pas tutsi. Non que ce paramètre ethniste fit partie de nos « critères de sélection », loin s'en faut, mais nous n'avons pas eu l'occasion de nous entretenir avec une femme hutu qui aurait été l'objet de menaces, parce qu'elle aurait été mariée à un Tutsi, par exemple, un cas de figure assez fréquent, que j'ai pu rencontrer au Rwanda²⁹.

3.4.5 Contextes et dynamiques des entretiens

Au Rwanda, contrairement au Québec, les entrevues se sont principalement déroulées dans des lieux publics : bureaux, cafés, etc., rarement dans des habitations privées, lesquelles sont de toute façon souvent exiguës ou surpeuplées. Nous étions donc fréquemment interrompues par des visites imprévisibles, sans oublier la sonnerie incessante des téléphones cellulaires, omniprésents dans la vie de beaucoup de Rwandais-e-s expert-e-s du message texte, accessible à moindre coût. Étant donné le caractère douloureux des entretiens, on peut imaginer le poids de ces interruptions dans le fil du récit ! Parfois, elles constituaient des pauses salutaires, pour les participantes, comme pour la chercheuse. De plus, le génocide fait tellement partie de la vie des rescapées que nous ne nous surprenions plus de les voir spontanément interrompre le récit des atrocités dont elles avaient été victimes pour apostropher chaleureusement une passante. Dans l'ensemble, les participantes rwandaises nous ont dit plus que ce à quoi nous nous attendions. On nous avait mise en garde que les rescapées ne parlaient pas à n'importe qui, on peut donc conclure qu'elles se sentaient assez en confiance et que les occasions de se raconter ne sont pas si fréquentes.

²⁹ C'est possiblement un mal pour un bien, dans la mesure où les expériences de ces femmes – parfois rejetées autant par les Tutsi que par les Hutu, pourraient faire l'objet d'une recherche spécifique.

Au Québec, la situation est plus inégale. Si certaines se sont livrées avec beaucoup d'aisance, d'autres étaient parfois réticentes à cause de l'enregistreuse. L'une nous a même demandé de l'éteindre après trente minutes d'entretien, inquiète, en dépit de nos efforts, que ses opinions en matière de politique par exemple, fassent l'objet d'une publication. Deux participantes nous ont indirectement fait comprendre qu'elles ne souhaitent pas poursuivre la démarche, c'est-à-dire nous rencontrer une deuxième fois. L'une présentait des signes évidents de détresse au cours de l'entrevue à laquelle nous avons mis fin prématurément. L'autre, malgré sa bonne volonté, éprouvait trop de difficultés à cumuler ses obligations familiales et professionnelles. Nous avons tenté en vain de planifier une deuxième entrevue.

Une autre difficulté à recueillir le récit des participantes fut leur propension à livrer une analyse sociopolitique du génocide et à aborder parfois plus superficiellement des dimensions personnelles. Certaines interlocutrices restaient par trop évasives et l'entretien plafonnait dans les lieux communs ou les anecdotes, à nous alors, d'en interpréter la « substantifique moelle » comme disait Rabelais.

3.4.6 Un corpus hétéroclite

À première vue, le corpus d'entrevues dont nous disposons semble hétéroclite, pour ne pas dire disparate. Ce caractère composite s'explique par plusieurs raisons. En premier lieu, il reflète la souplesse dont nous avons dû faire preuve sur le terrain, surtout au Rwanda, un séjour limité à quatre semaines. En effet, en abordant nos interlocutrices, nous ne savions pas souvent à qui nous nous adressions : rescapée ou non, désireuse d'évoquer son parcours biographique ou limitée au cadre professionnel, loquace ou non, etc. Au Rwanda, nous maîtrisions encore moins qu'à Montréal le contexte des entretiens, c'est-à-dire la disponibilité des interlocutrices, leur personnalité, leur parcours, les interruptions par des tiers, etc. Les femmes contactées nous prévenaient de leur agenda surchargé, mais la plupart finissaient toutefois par nous accorder plus de temps que prévu.

Une autre variable importante a trait à la méthode de collecte des données : si nous avons généralement pu enregistrer les entretiens et procéder par la suite à une retranscription, nous avons

parfois dû nous contenter de la prise de note, la participante refusant d'être enregistrée. Nul besoin de préciser que les entretiens enregistrés font l'objet d'une analyse plus fouillée que les autres. Étant donné la nature qualitative de notre travail, nous avons néanmoins décidé d'utiliser tous les récits de vie dont nous disposions (d'aucuns y verront un travers typique des novices), et ce, malgré d'importantes variations sur les plans de la collecte, de la qualité et du contenu des données.

3.4.7 Considérations éthiques

Recueillir la parole mémorielle des survivantes engage des considérations éthiques et déontologiques importantes. L'objectif premier de notre démarche était de mener les entrevues de la façon la plus respectueuse possible pour les femmes rescapées. Ces dernières méritaient toute notre attention à ne pas exacerber les séquelles d'expériences traumatisantes. C'est pour cette raison que nous avons préalablement sollicité les conseils de diverses professionnelles œuvrant auprès de cette clientèle au Québec, comme au Rwanda. Nous avons également consulté différentes publications, notamment les guides rédigés par Agnès Callamard (1999), offrant de précieuses recommandations dans le domaine de la documentation de violences extrêmes.

Enfin, nous nous sommes conformées aux règles formulées par le *Comité institutionnel d'éthique de la recherche avec des êtres humains de l'Université du Québec à Montréal*. Parmi ces règles, figurait l'anonymat des participantes qui offraient un témoignage et la confidentialité totale des données. À cette fin, des noms fictifs ont été attribués. Ce faisant, nous sommes allée contre le désir de certaines participantes qui refusaient vigoureusement l'anonymat, jugeant plus utiles pour leur cause d'être nommées. Certaines avaient déjà rendu publics leurs témoignages et ne voyaient pas l'intérêt de rester incognito. Pour éviter les recoupements, nous avons dû éliminer aussi les noms des bourreaux et des victimes que les participantes tenaient généralement à identifier.

En ce qui concerne les entretiens de type informatif, avec des professionnelles (intervenante, coordonnatrice de groupes de femmes, etc.), le choix de l'anonymat leur était proposé. Certaines s'en

sont prévaluées et se sont donc vues attribuer un nom fictif ou une appellation générique de type « une employée de tel groupe », d'autres ont préféré être identifiées. Nous avons personnellement effectué toutes les transcriptions des entretiens et sommes donc seule à connaître les véritables identités des femmes interviewées. Des noms fictifs ont été choisis en puisant parmi les plus populaires de la culture rwandaise, à l'exclusion des patronymes appartenant réellement à d'autres répondantes, pour éviter à la fois l'identification et la confusion. Quand cela était possible, certains noms de lieux et autres détails identifiants ont été changés afin de limiter les possibilités de reconnaissance par les lectrices et lecteurs.

Les enregistrements et les transcriptions demeurent notre propriété privée.

CHAPITRE IV

LES STÉRÉOTYPES DE L'HORREUR

Inzigo ihuma ubwenge
(La haine est le brouillard de l'esprit)
Proverbe rwandais

L'analyse de la littérature dédiée au génocide démontre que l'idéologie qui a conduit au génocide, notamment dans sa composante dualiste Hutu/Tutsi et dans celle des violences sexuelles contre les femmes, convoque de nombreux stéréotypes qui prennent parfois une valeur explicative voire justificative. Considérant l'importance de ces constructions dans les fondements historiques, politiques et culturels de notre problématique, nous avons choisi d'articuler la genèse de cette tragédie humaine autour de la présentation des principaux stéréotypes qu'on y retrouve. Ce chapitre de contextualisation propose du même coup un survol de repères historiques qui visent, pour paraphraser Gaby Hsab à propos de son travail sur le Liban (2002), à présenter l'histoire du génocide et non une analyse historique du génocide.

Pour établir cette genèse qui constitue la toile de fond des récits recueillis auprès des rescapées et de leur analyse, nous retenons essentiellement les travaux de Colette Braeckman (1996), Alison Des Forges (1999) et Jean-Pierre Chrétien (2000), figures occidentales incontournables du « dossier » rwandais. Nous référons également à *Récits fondateurs du drame rwandais discours social, idéologies et stéréotypes* de Josias Semujanga (1998), professeur en Arts et lettres à l'université de Montréal d'origine rwandaise. Enfin, mentionnons l'apport des résultats de recherche de l'Institut de recherche et de dialogue pour la paix (2005), encore inédits, mais diffusés à l'occasion d'un colloque auquel nous avons eu le privilège d'assister à Kigali en janvier 2006. Dans un souci d'alléger le texte, nous ne mentionnerons donc que le nom de ces auteur-e-s pour référence.

4.1 Les stéréotypes liés aux responsabilités

Des représentations stéréotypées associent le génocide à une guerre tribale menée machette au poing par des individus possédés par le démon, à un déchaînement subi des passions et autres « noires fureurs »³⁰. Omniprésente dans le discours médiatique, cette vision réductrice évacue la dimension rationnelle de l'idéologie et du dispositif génocidaires. Elle empêche d'attribuer les responsabilités dans un conflit qui aurait pu et aurait dû être stoppé. Englués par une bureaucratie inefficace et des intérêts parfois étroits, l'ONU et différents gouvernements, ceux de la France³¹ et de la Belgique au premier chef, n'ont pas su prendre en compte les alertes de différents observateurs, observatrices, et empêcher ces massacres. Avec Marc le Pape (2006) qui les a récemment analysés, mentionnons deux rapports qui faisaient publiquement état des signes avant-coureurs rendant le génocide indubitablement prévisible : l'enquête de la FIDH³² publiée en 1993 et le rapport présenté par B.-W. Ndiaye devant la Commission des droits de l'homme des Nations Unies en août 1993³³. Ainsi, comme le soutiennent nombre de spécialistes, notamment Le Pape, Siméant et Vidal en introduction de leur ouvrage collectif (2006) :

Contrairement aux stéréotypes dominants, il n'y eut pas incertitude cognitive généralisée entre octobre 1990 et avril 1994, date où commença le génocide Tutsi à l'échelle du pays. Il y eut bien une connaissance commune des mêmes faits inquiétants, au moins de la part des parties au conflit, des bureaucraties internationales et des États impliqués dans le conflit, dans les événements rwandais. (p. 13)

³⁰ En référence à Péan, Pierre. 2005. *Noires fureurs, blancs mensonges : Rwanda 1990-1994* Paris: Éd. Mille et une nuits, 544 p.

³¹ Au chapitre de l'intervention étrangère pendant et après le génocide, Prunier insiste sur l'importance du « syndrome de Fachoda » qui « consiste à se représenter le monde comme un champ de bataille culturel, politique et économique entre la France et les "Anglo-Saxons" » (Prunier, 1997, 134). Prunier, Gérard. 1997. *Rwanda 1959-1996 : histoire d'un génocide*. Paris: Dagorno, 514 p.

³² FIDH (Fédération internationale des droits de l'homme) et al. 1993. *Rapport final* (Rapport de la commission internationale d'enquête sur les violations des droits de l'homme au Rwanda depuis le 1^{er} octobre 1990, 7-21 janvier 1993), Kigali, mars, cité par Le Pape, Marc 2006. « Vérités et controverses sur le génocide des Rwandais tutsis ». In *Crises extrêmes : face aux massacres, aux guerres civiles et aux génocides*, Marc Le Pape, Johanna Siméant et Claudine Vidal, p. 103-118. Paris La Découverte.

³³ Nations Unies. 1996. *The United Nations and Rwanda, 1993-1996*, New York, Nations Unies, cité par Le Pape (2006).

D'autre part, contrairement au postulat induit par le stéréotype du conflit tribal, le génocide fut la conséquence du « choix délibéré » d'une élite soucieuse de se maintenir au pouvoir et d'éliminer l'opposition politique, particulièrement celle exprimée par le FPR, comme le soutient notamment Allison Des Forges. Chrétien synthétise comme suit la « machinerie » génocidaire :

Ces massacres relèvent du choix délibéré d'une élite moderne et traduisent en un sens l'efficacité de l'État rwandais dans sa capacité d'encadrement et de mise en condition de la population. Parmi les organisateurs, on trouve de hauts cadres militaires, les leaders des formations politiques adhérant à la logique du *Hutu power*, des responsables administratifs qui organisent le rassemblement des victimes dans les stades, les églises ou les écoles, devenus autant d'abattoirs, et ensuite, la répartition des biens de celles-ci, puis l'aménagement des charniers, des gendarmes qui rabattent le travail des miliciens utilisateurs des machettes. Mais cette machinerie décentralisée inclut aussi des diplomates chargés de justifier les tueries jusque dans les enceintes de l'ONU, des évêques apportant dès le début leur appui au « gouvernement intérimaire » ou refusant de répondre aux appels à l'aide d'écoliers terrorisés, [...] des universitaires élaborant la désinformation, des médecins veillant à épurer leur hôpital, des enseignants soucieux de « l'ordre » dans leurs établissements, enfin, des journalistes qui dénoncent les « cafards » et se réjouissent de leur mort sur les ondes de la R.T.L.M. (p. 291)

Certain-e-s spécialistes hésitent toutefois à condamner *in extenso* la population rwandaise hutu, principalement parce que plusieurs ont essayé ou réussi à sauver des Tutsi de la mort, parfois dans des conditions héroïques. Claudine Vidal (2006) critique à plus d'un titre « l'image d'un tueur à la machette, individualisé, accomplissant son crime au plus près de chez lui » (p. 22), qu'elle juge omniprésente dans la couverture médiatique de la dixième commémoration du génocide. La sociologue fait un lien entre la formule « génocide à la machette » et les stéréotypes stigmatisants sur l'Afrique car elle suggère une « sauvagerie exotique ». Un massacre à la machette n'est pas « civilisé » et sa représentation stéréotypée confirme « l'indéracinable vision du tribalisme qui tient lieu d'explication générale des guerres africaines » (p. 31-32). Il est à noter que la machette n'est pas un outil traditionnel des paysans qui utilisent plus volontiers la serpe, son introduction apparaît donc relativement artificielle, destinée à en faire « le symbole de la fureur populaire » (Payette, 2004).

De surcroît, le recours à cette formule réductrice empêche d'explorer la « complexité du dispositif génocidaire » (Vidal, p. 28), par exemple les chaînes de son commandement. À l'instar de plusieurs spécialistes dont Des Forges, Claudine Vidal argue que « les tueurs à la machette n'ont pas surgi en

masse de n'importe où, dans n'importe quelles conditions, pour tuer ceux qui vivaient près d'eux » (*ibid.*). Par cette affirmation, la sociologue cible la thèse du « génocide de proximité » développée par Jean Hatzfeld (2003). Même si elle contient une part de vérité, cette formule induit que « la machette a été l'instrument d'une fureur populaire, d'une folie collective, déchaînée par l'attentat du 6 avril contre l'avion présidentiel », ce qui tend à criminaliser « en bloc » les Hutu (p. 32).

Pour Josias Semujanga, il faut au contraire imputer la responsabilité de la haine anti-Tutsi à « tout le groupe pour lequel le crime a été commis et qui a participé à des degrés divers, à sa réalisation » (p. 21). L'auteur appuie sa position en affirmant que, « à [sa] connaissance, la marginalisation des Tutsi depuis les années soixante a dérangé très peu de Hutu. Et il faudrait, poursuit-il, faire une étude fouillée pour voir si dans les années cinquante, quand l'élite tutsi avait les faveurs de l'administration coloniale, le groupe tutsi se préoccupait tant de l'injustice faite à l'élite hutu » (*ibid.*). Comme les planificateurs, que Chrétien nomme « les assassins aux beaux habits » (p. 291), les exécutant-e-s du génocide ont choisi de sombrer dans la barbarie, « mus par la peur, la haine ou l'espoir du profit » (Des Forges, 1999, 6). Le sénateur rwandais Élie Mpayimana rappelait tout récemment l'importance d'une obéissance exagérée du peuple analphabète à l'autorité, c'est-à-dire à l'intelligentsia³⁴. Certains Hutu tuèrent, violèrent et pillèrent sans hésitation; parachevant leur « travail » le lendemain quand ils n'avaient pas pu le terminer la veille. D'autres s'exécutèrent avec plus de réticence ou choisirent de fermer les portes pour « ne rien entendre » (Des Forges, 1999, 308). Il reste que nombre de ces hommes et de ces femmes « ordinaires » commirent l'irréparable. Pour expliquer cette adhésion massive, on invoque la pauvreté endémique, des jeunes sans avenir sans terre et sans emploi enrôlés dans les *Interahamwe*. Cependant, comme le souligne Chrétien à propos du rôle de la bourgeoisie hutu dans les tueries et le pillage : « lorsque des maisons tutsi sont rasées jusqu'à la base et remplacées par des plants de bananier, peut-on parler d'une émeute 'sociale' ? » (p. 292). En contrepoint à la thèse du génocide rural, l'ethnisme a été, selon l'historien, « une affaire de cadres » (*ibid.*) et le « nœud » du génocide (p. 293). Tout porte à croire, comme le conclut Semujanga, qu'après presque un demi-siècle de stigmatisation des Tutsi comme l'ennemi à abattre, « il a fini par le devenir dans la psychologie collective » (p. 200), sinon, comment expliquer un million de morts en trois mois ?

³⁴ Lors de sa présentation à la conférence organisée par Page-Rwanda le 13 avril 2007 à l'UQAM, intitulée « L'état de la justice au Rwanda et au Canada, 13 ans après le génocide ».

4.2 Les stéréotypes racistes

Quoique certains travaux allèguent une haine séculaire entre les Hutu et les Tutsi (Sindayigaya, 1998), une vaste majorité des spécialistes dont nous avons étudié les écrits démontre clairement que l'ethnisation du Rwanda est une construction sociale largement érigée par le pouvoir colonisateur belge. Elle s'appuie sur des principes arbitraires, racistes et hégémoniques, une « vulgate socio-raciale » comme le formule Bruneteau (2004, 206). Cette vulgate s'ancre dans les théories racistes européennes popularisées aux XIX^e et XX^e siècles, les mêmes qui constituent le soubassement de l'antisémitisme nazi. Mentionnons, au premier chef, les écrits de l'Anglais Chamberlain, de l'Allemand Karl Günther et du Français Gobineau, vraisemblablement inspirés par le darwinisme, tristement féru de classification. Le notoire *Essai sur l'inégalité des races humaines*³⁵ affirme la supériorité des « peuples blancs » alors que la « race » noire « gît au bas de l'échelle »³⁶. Importées par les colonisateurs dont elles cautionnent la mission « civilisatrice », les théories « scientifiques » racistes se sont répandues au Rwanda par le système socio-éducatif qu'ils ont mis en place. Empreinte de l'idéologie catholique, ces thèses somato-morphologiques ont induit de nouvelles identités en Afrique et convoqué un discours dualiste fondé sur l'exclusion de l'Autre (Semujanga). Non que les groupes sociaux Hutu, Tutsi et Twa n'existassent pas dans le Rwanda précolonial, ni qu'ils connussent une parfaite idylle, mais le discours occidental a redéfini ces catégories symboliques à partir de ses propres références culturelles³⁷ et institutionnalisé leur opposition.

4.3 La théorie du peuplement et le mythe de l'antériorité des Hutu

L'historiographie coloniale édicte une interprétation du peuplement du Rwanda qui est devenue un enjeu politique crucial, source de grandes divisions dans la société rwandaise et parmi les africanistes.

³⁵ Gobineau (Comte de), Joseph-Arthur. 1853-1855. *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris: Éditions Pierre Belfond, 1967, 878 pages. Disponible en édition numérique http://classiques.ugac.ca/classiques/gobineau/essai_inegalite_races/essai_inegalite_races.html

³⁶ *Op. cit.* p. 182

³⁷ Notamment le conflit Flamands/Wallons.

Elle a imposé une chronologie d'occupation du sol qui correspondrait à trois phases migratoires consécutives :

1. Les premiers habitants du Rwanda seraient les *Batwa*, traditionnellement potiers et chasseurs, d'origine pygmée;
2. Le groupe numériquement majoritaire des *Bahutu*, agriculteurs « bantu » auraient ensuite émigré de diverses régions d'Afrique, notamment le Tchad, le Cameroun et même d'Asie;
3. Enfin, les *Batutsi*, « pasteurs hamites » auraient envahi le pays, en provenance d'Égypte ou d'Éthiopie, et asservi les deux premiers groupes d'habitants.

La thèse de l'antériorité des Hutu se retrouve au cœur du message ethniste et constitue le socle de la racialisation du peuple rwandais. Elle demeure très prégnante dans certaines interprétations du génocide et s'avère incontournable pour comprendre les fondements du génocide, quoique nombre d'expert-e-s la juge simpliste et sans aucune assise scientifique (IRDP; Semujanga; Des Forges). Il n'est pas pertinent pour nous ici d'exposer en détail les thèses alternatives, notamment les très exhaustifs travaux de Jean-Pierre Chrétien. Il postule notamment que le peuplement du Rwanda s'est en fait réalisé au gré de nombreuses et continues « micro-migrations » et non d'« invasions spectaculaires » (p. 44). L'historien précise la responsabilité d'une « certaine anthropologie européenne, bloquée sur l'a priori racial » (p. 46), dans le développement des thèses de l'expansion bantoue et de l'envahissement hamitique qu'il récuse.

Confrontée aux limites de nos connaissances dans le domaine historiographique et à celles du présent exercice, nous statuerons seulement que peu importe qui est arrivé en premier — si tant est qu'il y ait un « premier » — cela ne saurait justifier l'extermination ni même l'infériorisation d'un groupe par l'autre. De telles déformations de l'histoire ont attisé le brasier des inégalités sociales au Rwanda, aux prises, dans les années précédant le génocide, avec une paupérisation croissante de la population liée à une très forte croissance démographique, à une pénurie de terres arables et à la chute du prix de ses produits d'exportation, le café par exemple. Au lendemain de l'indépendance, ce mythe fondateur, comme ceux abordés dans les parties suivantes, légitime l'exclusion des Tutsi, groupe minoritaire (environ 15% des Rwandais-e-s) jugé usurpateur, féodal et étranger par nombre de Hutu.

Les Twa, trop marginaux (moins d'1% de la population) pour trouver leur place sur l'échiquier politique, sont considérés comme quantité négligeable et même comme des parias³⁸. On constate donc une bipolarisation Hutu/Tutsi des identités qui heurte les traditions du Rwanda précolonial (Semujanga).

4.4 Le stéréotype du pasteur hamite né pour commander

Pendant deux mille ans, les Rwandais-e-s participent à la construction d'un royaume organisé en une vingtaine de clans lignagers comptant chacun des Hutu, des Tutsi et des Twa. Cette société élabore une culture fondée sur une même langue, le kinyarwanda, et sur des principes religieux et cosmogoniques communs. Comme c'est encore le cas de nos jours, la plupart des habitant-e-s vivent de l'agriculture. Une minorité s'adonne toutefois à l'élevage, particulièrement dans les régions au Sud et à l'Est du pays, moins humides que les montagnes du Nord. Grâce à ses terres fertiles, le pays se peuple densément et gagne en puissance, notamment sous le règne du roi Rwabugiri, au 19^e siècle.

Progressivement, le statut de Tutsi – celui qui possède beaucoup de bétail – est utilisé pour désigner une élite prospère détentrice du pouvoir. Le statut de Hutu, identifiant originalement certains cultivateurs, en vient à caractériser la « masse des individus ordinaires » (Des Forges). Avant l'arrivée des colons qui ont « resémantisé » ces catégories (Semujanga), l'identification des pasteurs tutsi au pouvoir et des Hutu au statut de sujets n'est cependant ni systématique ni généralisée à l'ensemble du pays. On retrouve en effet des Hutu dans la classe dirigeante et des Tutsi parmi les plus démunis. Ces « simples Batutsi³⁹ » disparaissent purement et simplement de cette configuration, quoique selon Chrétien, ils représentent environ 90 % de ceux qui peuplent les collines. L'historien souligne que « ce monde multiforme a été étouffé sous la tutelle bureaucratique-cléricale, mâtinée de néoféodalisme, qui caractérise la gestion belge » (p. 250). Ainsi, l'appartenance au clan demeure nettement plus significative dans l'identité du « *Munyarwanda* » (« l'homme du Rwanda »), particulièrement en

³⁸ Évoquant les stéréotypes de la division « ethnique » du travail, attribuant aux Twa le rôle de potiers, l'Honorable Élie Mpayimana, lui-même Twa, s'exclame : « Je ne suis pas potier, je suis Sénateur ! » (Conférence organisée par Page-Rwanda le 13 avril 2007 à l'UQAM, intitulée « L'état de la justice au Rwanda et au Canada, 13 ans après le génocide »).

³⁹ Le préfixe « Ba » est la forme du pluriel en kinyarwanda.

situation de guerres ou de conflits communautaires : « Quand on demandait à un paysan, que ce soit au Burundi, au Rwanda ou au Tanganyika, dans les années 1930 ou les années 1960 : "Tu es quoi ?", la réponse immédiate était la mention du clan » (p. 72).

On explique généralement certaines fréquences de traits physiques distinguant les membres des différents groupes sociaux à leur clivage culturel. Par exemple, le fait que l'on se marie davantage entre membres d'un même groupe ou que des pratiques, alimentaires entre autres (Braeckman), s'associant plus à un groupe qu'à l'autre, auraient fait qu'après plusieurs générations, les Tutsi, typiquement grands et minces, à la peau plus claire, au nez fin, ont fini par ressembler aux autres pasteurs, et que les cultivateurs hutu, plus petits, trapus, à la peau plus foncée, au nez plus épaté, partageaient ces traits avec leurs congénères (Des Forges). Cette opposition de deux clichés de la raciologie africaniste apparaît toutefois carrément raciste et non fondée, notamment en raison des nombreux mariages « interethniques ». Elle met en scène la figure du « nègre aristocratique » et celle du « nègre en tant que tel », citées par Jean-Pierre Chrétien d'après des documents de l'époque coloniale (p. 245-246), auxquels on confère des traits psychologiques conformes à la caractérologie missionnaire. Les uns sont donc considérés comme les superbes « Juifs de l'Afrique » de type caucasien, nés pour dominer et les autres comme les « apathiques Bantu » aux traits brachiocéphaliques et prognathes, destinés à la subordination (*ibid.*).

L'attribution de caractéristiques morales et psychologiques liée à ces stéréotypes des Tutsi/Hamite, Hutu/Bantou et Twa/Pygmée proviendrait également d'une perversion de la légende de *Gihanga*. En voici une version synthétique proposée par Josias Semujanga :

Le père Gihanga, que le récit dynastique assimile à la fondation de la royauté du Rwanda, avait trois fils, Gahutu, Gatutsi et Gatwa, ancêtres éponymes et mythiques respectifs des Bahutu, des Batutsi et des Batwa. Un jour qu'il était sur le point de mourir, il a voulu choisir le chef de lignage [...] en faisant passer quelques épreuves à ses fils. Voici ce que raconte l'épreuve du lait. Un jour Imana [Dieu, *ndlr.*] a appelé les trois garçons et a donné à chacun une jarre pleine de lait avec la recommandation de la rapporter le lendemain encore pleine. Au fur et à mesure que la journée s'allonge, les garçons ont faim, mais n'osent pas passer outre l'interdit d'Imana. Finalement Gahutu et Gatwa commencent à boire petit à petit sur la jarre. Imana se présente le lendemain et fut accueilli par Gatutsi qui lui présente la jarre pleine de lait en lui disant : « j'ai gardé le lait pour

que nous puissions le partager dès ton retour ». La jarre de Gatwa était déjà vide et celle de Gahutu à moitié pleine. Imana maudit Gatwa et en fit un paria parmi ses frères. Et Gahutu reçoit l'ordre d'être le subordonné de son frère Gatutsi. Celui-ci fut désigné comme chef de ses frères. (p. 68-69)

D'aucuns déplorent que le sens de ces mythes, celui de *Gihanga* comme celui du peuplement, tenu pour vérité par les uns et les autres, ait pris une valeur explicative dans ce que Chrétien appelle la « mise en scène d'une identité supérieure "pastorale" » (p. 246). Il ne s'agit pas de nier l'importance des clivages Hutu/Tutsi/Twa à l'époque précoloniale, ni de gommer les inégalités sociales qui y prévalent. Il importe plutôt de comprendre comment l'antagonisme bipolaire Hutu/Tutsi apparaît dans le Rwanda moderne, c'est-à-dire colonial et post-colonial (Semujanga) et comment les stéréotypes du « Tutsi meilleur pour le commandement » et de son corollaire, le « Hutu simple paysan naïf » de même que celui de « la femme tutsi hautaine et inaccessible » ont nourri l'idéologie génocidaire.

4.5 Le stéréotype du « Hutu simple paysan naïf »

Succédant aux Allemands, qui avaient conquis le Rwanda en 1890, les Belges colonisent le pays après la première guerre mondiale. Aux prises avec la complexité des structures hiérarchiques indigènes et désireux de mettre un terme aux nombreux conflits claniques, les pouvoirs administratifs réforment l'État rwandais. Pensant éliminer l'encombrant pouvoir des chefs de lignage, ils imposent des représentants officiels qui tirent très vite un profit personnel de ce nouveau statut. Conformément aux stéréotypes essentialistes de l'époque tablant sur les aptitudes « historiques » des Tutsi pour le pouvoir, les agents de l'État sont majoritairement recrutés au sein de ce groupe. Les Hutu (et les femmes) sont alors renvoyés des postes d'autorité. On les empêche même d'accéder à l'enseignement supérieur. Pour faciliter ce processus de sélection, l'administration belge introduit en 1936 une carte d'identité mentionnant l'appartenance « ethnique », laquelle restera en vigueur jusqu'en 1994. On procède ainsi à l'« immatriculation raciale » de la société rwandaise, selon la formule de Chrétien, et à la « tutsisation à outrance » du pouvoir, selon celle de Semujanga. Auparavant plutôt floues et élastiques, les catégories sociales Hutu/Tutsi deviennent immuables et la racialisation du peuple rwandais institutionnalisée. Pour les autorités administratives, de concert avec les missionnaires

catholiques, une telle politique ségrégationniste permet un développement social minimal de la colonie et son exploitation économique maximale, au détriment de la majorité, maintenue à dessein dans l'illettrisme et la misère (Semujanga) :

L'élite au pouvoir, essentiellement influencée par les idées européennes et attirée par les bénéfices immédiats qu'elle tirait d'une séparation plus marquée d'avec les autres Rwandais, insista de plus en plus sur sa différence et sa prétendue supériorité. Les Hutu, officiellement exclus du pouvoir commencèrent à vivre l'expérience de la solidarité qui unit les opprimés. (Des Forges, 1999, 51)

En 1957, des intellectuels hutu diffusent le *Manifeste des Bahutu*, où ils dénoncent la mainmise des Tutsi dans l'accès à l'éducation et aux postes de pouvoir⁴⁰. Un groupe de notables tutsi répliquent avec des textes qui revendiquent notamment la primauté des Tutsi dans la fondation du Rwanda (Chrétien).

En 1959, Mutara III, le *Mwami* (roi du Rwanda) meurt dans des circonstances suspectes et son frère est intronisé en pleine tourmente révolutionnaire. Les premiers massacres de Tutsi font des centaines de victimes. La population rwandaise vote alors massivement l'abolition de la monarchie. Le *Parmehutu*, parti du mouvement d'émancipation des Hutu, dirige la première république rwandaise. Le premier ministre Grégoire Kayibanda inscrit l'idéologie génocidaire dans le Rwanda contemporain avec un discours manichéen posant les Hutu comme les victimes vengeresses de l'opresseur tutsi qui monopolise le pouvoir (Semujanga). Dès lors, les Hutu cherchent à chasser les Tutsi, mais sans nécessairement vouloir les exterminer en tant que groupe, c'est-à-dire qu'ils ciblent les dirigeants (Des Forges). Chrétien note pourtant que le nord du pays est « pratiquement "purifié" » (p. 266). Dix mille Tutsi prennent alors le chemin de l'exil d'où certains mènent des attaques contre le gouvernement hutu, sans constituer une réelle menace. Ces assauts alimentent toutefois la propagande contre les Tutsi et favorisent la construction de l'identité collective des Hutu, consolidée par un fort sentiment de solidarité contre l'agresseur tutsi. À la fin des années soixante, environ vingt mille Tutsi sont assassinés et plus de 300 000 réfugiés à l'étranger.

⁴⁰ Nous revenons sur ce texte fondateur de l'idéologie génocidaire dans la section consacrée à la diabolisation des femmes tutsi.

4.6 Le stéréotype du Tutsi colonisateur

Sous la pression internationale, l'autorité belge avait commencé à confier davantage de responsabilités aux Hutu et leur permettait d'accéder aux écoles secondaires. Suite à des épisodes de violence des franges extrémistes de part et d'autre, elle remplace près de la moitié des notables tutsi par des Hutu. Surpris par les velléités d'indépendance des Rwandais-e-s qui sera finalement proclamée en 1962, les pouvoirs colonial et missionnaire procèdent à une volte-face de leurs alliances : ils imputent le blâme des inégalités sociales à l'élite tutsi et se rangent du côté des Hutu, dont les revendications concernent moins l'indépendance que la réforme du système. De « superbes juifs d'Afrique nés pour diriger », le mythe du Hamite se renverse pour céder la place à la figure du Tutsi fourbe et assoiffé de pouvoir ; le Hutu, prisonnier d'un sentiment d'infériorité, doit être libéré. À partir de 1960, les Tutsi, désormais stigmatisés collectivement comme les colonisateurs, sont chassés du pouvoir par la révolution hutu, considérée comme un modèle d'émancipation des « autochtones » du Rwanda par l'opinion internationale⁴¹. Jean-Pierre Chrétien note que « l'ordre racial des années 1930 » est néanmoins maintenu, « avec une simple permutation des valeurs au profit du groupe majoritaire » (p. 267). Un second pogrom de paysans tutsi et l'assassinat de divers opposants politiques marquent l'année 1963. Le *Parmehutu* adopte une série de mesures discriminatoires visant à limiter l'accès des Tutsi à l'éducation et à la fonction publique.

Le début des années 70 connaît de nouvelles vagues de persécutions et de massacres contre les Tutsi dont l'élite intellectuelle et politique, particulièrement visée, quitte le pays. Le pays est également traversé par des luttes intestines : les Hutu du Nord accusent les « Sudistes » de s'accaparer le pouvoir. Et c'est le coup d'état en 1973 : le Général Juvénal Habyarimana, Hutu du Nord et chef de l'armée renverse Grégoire Kayibanda « en promettant de rétablir l'ordre et l'unité nationale » (Des Forges, 1999, 54). La deuxième république du Rwanda se caractérise par un État à parti unique, le

⁴¹ Colette Braeckman (1996) rapporte que ce soutien inconditionnel au mouvement de libération du « peuple opprimé » s'illustre de façon éloquent grâce à l'analyse sémantique de certains ouvrages : « Le vocabulaire n'est pas neutre : un linguiste canadien a soumis à l'ordinateur l'ouvrage de Filip Reynljens, professeur à l'université de Leuven, *L'Afrique des Grands Lacs en crise* [Paris, Karthala, 1995, ndlr.]. Il a relevé que les expressions « population », « peuple », « population civile », « populations civiles sans défense » étaient toujours appliquées aux Hutus, jamais aux Tutsis. Ces derniers sont désignés par leur nom d'ethnie, sans plus. » (p. 43)

MRND, dont Habyarimana est le chef en même temps qu'il est président du pays et chef des armées. Une impressionnante masse de fonctionnaires et de nouveaux règlements a comme objectifs de contrôler puis de mobiliser le peuple de façon à assurer à la fois le développement du Rwanda et le culte de son chef. Le pays connaît alors une période assez faste où il est considéré comme un modèle de croissance économique et reçoit une aide étrangère importante. Cette prospérité ne concerne toutefois qu'une élite, 90% des Rwandais-e-s vivent d'une agriculture de subsistance. Grâce à une démographie galopante, le Rwanda reste l'un des pays les plus densément peuplés du monde, mais la surface cultivable reste la même. À cette période, environ 700 000 Rwandais-e-s vivent en exil, la plupart dans les pays limitrophes et ce, dans l'indifférence internationale la plus totale (Chrétien). En 1986, prétextant le surpeuplement, le gouvernement refuse aux réfugié-e-s qui le désirent le droit de retourner dans leur pays. Les Tutsi de l'intérieur vivent néanmoins dans une relative quiétude puisque le discours à l'honneur est celui de l'unité nationale et du développement : « L'image populaire du Tutsi ne change pas, la seule concession qui lui est faite étant de ne plus être tué » (Semujanga, 1998, 149).

4.7 Le stéréotype du Tutsi agent du FPR

À la fin des années 80, la crise économique fait rage : une sécheresse détruit les récoltes, le prix du café s'effondre et une famine s'ensuit. La corruption mine les administrations en même temps que le favoritisme du Président, de sa femme et de son entourage (*l'Akazu*) restreint l'accès toujours des Tutsi à l'emploi et à l'enseignement supérieur en vertu de « l'équilibre ethnique ». Les intellectuels demandent le multipartisme. Le Front Patriotique Rwandais (FPR), créé en 1987, exige également le départ d'Habyarimana et la mise en place d'un gouvernement démocratique. L'Armée patriotique rwandaise (APR), frange armée de ce parti d'exilés, est dirigée par des Rwandais ayant grandi en Ouganda qui ont combattu aux côtés de l'armée ougandaise, dont Paul Kagame, l'actuel président du Rwanda. Le 1^{er} octobre 1990, les soldats du FPR attaquent le Rwanda. Le gouvernement d'Habyarimana, contesté de toutes parts, en profite pour se faire du capital politique aux dépens des Tutsi et des Hutu opposants au régime, accusé-e-s de complicité avec « l'envahisseur ». Quelques jours plus tard, le gouvernement feint d'avoir dû repousser les soldats du FPR à Kigali et ordonne l'emprisonnement de milliers d'opposants politiques. Selon Alison Des Forges, « de nombreux

Rwandais et apparemment tous les observateurs étrangers crurent à la version de l'attaque et de l'infiltration donnée par les autorités » (p. 64). En réalité, poursuit Des Forges, « Habyarimana l'avait mise en scène, afin de disposer de raisons crédibles pour accuser les Tutsi de soutenir l'ennemi » (*ibid*). Avec le concours des soldats étrangers, le FPR se voit repoussé de l'autre côté de la frontière ougandaise. Ces événements s'assortissent de mesures très répressives pour les opposants politiques.

Habyarimana et son cercle se voient néanmoins obligés d'officialiser le multipartisme puis d'intégrer certains partis opposants à son gouvernement de coalition en 1992. À titre d'exemple, l'un des domaines où l'opposition s'implique est l'éducation. Jusqu'à présent, seulement 8% des enfants rwandais avaient accès à l'enseignement secondaire et l'entrée à l'école se faisait avec des quotas basés sur l'appartenance au groupe ethnique et régional, jugés injustes : « on ne tue plus les Tutsi, affirme Semujanga, on les marginalise en les privant d'école, de telle façon qu'une génération après, la question ethnique serait résolue ! » (p. 188). La nouvelle ministre de l'éducation, plus modérée, est agressée par des hommes armés après qu'elle ait éliminé ce principe des quotas. Un nouveau parti a vu le jour : la Coalition pour la défense de la République (CDR), qui réunit des « ultras hutu » (Semujanga) irrités par l'ambiguïté et la mollesse des partis libéraux face à la question tutsi. Le discours de la classe politique du Rwanda des années quatre-vingt-dix se place « sous le règne du faux-semblant » (*op. cit.*, p. 151) en jouant tantôt « la carte de l'honorabilité » tantôt celle de l'intégrisme hutu. C'est de cette ambivalence qu'est né, selon Semujanga, le mythe du Hutu « modéré » versus le Hutu « extrémiste », nuances auxquelles il ne croit pas puisque les libéraux de l'opposition n'ont pas, dit-il, « étouffé ce discours de la haine » (*ibid.*), « perdus dans des manigances et des calculs politiques à court terme » (p. 152).

À cette époque, le discours du président Habyarimana s'est en effet considérablement durci à l'endroit de l'ennemi tutsi/Hamite. Le MRND transforme ses jeunes militants en miliciens, leur faisant suivre un entraînement militaire intensif. Ces *Interahamwe* commettent de plus en plus d'exactions et la police ou l'armée parviennent difficilement à maintenir l'ordre, parfois partie prenante des assassinats, des pillages et des viols. L'union du politique et de l'ethnique est définitivement consommée, la notion d'unité nationale, reléguée aux oubliettes. La propagande contre celles et ceux que l'on désigne

désormais sous les méprisants vocables « serpents » ou « *Inyenzi* » (« cafards ») devient de plus en plus haineuse et explicite, comme le documentent nombre d'ouvrages, notamment celui, très complet, dirigé par Jean-Pierre Chrétien, intitulé *Rwanda : les médias du génocide* (2002).

À l'été 1992, le gouvernement rwandais et le FPR signent un cessez-le-feu et entament un processus de pacification. Les Accords de paix d'Arusha seront néanmoins jugés inacceptables par les partisans les plus extrémistes d'Habyarimana. En février 1993, le FPR attaque le Nord du pays, rompant le cessez-le-feu, tuant plusieurs centaines de civils et commettant son lot d'exactions. Si cette offensive s'avère un succès militaire, du point de vue politique, elle a pour conséquence un désaveu des méthodes du FPR de la part des Rwandais comme des observateurs étrangers. Elle justifie aussi l'intensification des mesures d'autodéfense de l'État. Dans les mois qui suivent, des listes d'ennemis sont constituées, majoritairement des Tutsi, toutes couches sociales confondues. Des stocks très importants d'armes sont constitués, grâce à la collaboration de pays « amis »⁴², destinés à équiper non seulement les combattants professionnels mais aussi des bataillons de civils. Les partisans d'Habyarimana perfectionnent les tactiques qu'ils utiliseront pendant le génocide : stratégies d'attaque, règlements bureaucratiques, usage des barrières, etc. La propagande poursuit également son œuvre de désinformation, n'hésitant pas à créer de toutes pièces des événements afin de prouver la complicité des Tutsi avec le FPR et entretenir la peur. Il est vrai que le FPR continue à recruter et à entraîner des jeunes pour en faire des soldats de la guérilla ou des agents politiques, les « infiltrés » que craignent tant les extrémistes Hutu. Il reste que les citoyen-ne-s tutsi se défendront généralement avec des bâtons et des pierres contre les grenades et les *Kalachnikov* : « En grande majorité les survivants furent sauvés grâce à leur force personnelle, à la chance ou à l'aide de certains Hutu et non grâce à un entraînement militaire préalable » (Des Forges, 1999, 215).

⁴² Les dépenses de guerre auraient augmenté de 15% du budget gouvernemental en 1990, à 70% en 1993 ; l'aide étrangère quant à elle, se seraient accrues, entre 1989 et 1993, de près de 100% (Des Forges, 1999).

4.8 Le stéréotype du double génocide

En octobre 1993, au Burundi — pays limitrophe qualifié de « faux jumeau » du Rwanda par Braeckman — des officiers tutsi assassinent leur président Hutu Melchior Ndadaye, ainsi que des membres importants de son gouvernement. En représailles, des Hutu burundais tuent plusieurs dizaines de milliers de Tutsi, situation qui a un impact décisif au Rwanda voisin. Les uns et les autres sont désormais convaincus des volontés mutuelles d'hégémonie et de l'impossible partage du pouvoir. Plus de 300 000 Burundais-e-s se réfugient au Sud du Rwanda, survivant dans des camps qui deviennent rapidement des foyers d'entraînement des milices. Le mouvement du « Hutu Power », coalition d'extrémistes, émerge de ces événements, sur la base de la solidarité *ethnique*. Les assassinats de type politique se multiplient. Comme les crimes de droit commun, ils ne font l'objet d'aucun procès, l'impunité règne dans le pays. Le « canevas » du génocide de 1994 est mis en place, selon l'analyse d'Alison Des Forges. Enfin, comme le souligne l'historienne, au cours des années 1990-1994, « les autorités avaient également appris, ce qui était tout aussi important, qu'un massacre de ce genre serait toléré par la communauté internationale » (p. 116).

Le 6 avril 1994, l'avion du chef d'état rwandais s'écrase, abattu par des missiles. La mort du président Habyarimana donne le coup d'envoi : galvanisé par des années de propagande et par les milices extrémistes *Interahamwe*, le peuple sort machette au poing pour exterminer les « cancrelats », ainsi nommés les Tutsi, accusés d'avoir fomenté l'attentat. À l'heure actuelle, les auteurs de ces meurtres⁴³ n'ont toujours pas été formellement identifiés. Certaines thèses controversées⁴⁴ mettent en cause l'actuel président Paul Kagame, l'accusant d'avoir fait abattre l'avion de son prédécesseur. D'autres hypothèses imputent l'attentat à « la faction hutu extrémiste qui s'empare du pouvoir dans les jours qui suivent » (Chrétien, 2000, 289). On évoque de part et d'autres des complicités belges ou françaises. Au-delà des responsabilités dans cet événement sur lequel il convient certes de faire la lumière, ne serait-ce que pour endiguer les polémiques qui éclaboussent le travail de « vérité » des uns et des

⁴³ Plusieurs personnes se trouvaient à bord de l'avion, notamment Cyprien Ntaryamira, le président du Burundi.

⁴⁴ Voir le rapport du juge français Jean-Louis Bruguière, datant de novembre 2006, qui est à l'origine de la rupture diplomatique survenue entre les gouvernements français et rwandais. Le rapport est disponible en ligne sur le site du magazine *L'Express* <http://www.lexpress.fr/info/monde/dossier/rwanda/PDF/rwanda.pdf>

autres, un million de personnes furent massacrées au cours de ces cent jours fatidiques. Comme le résume Alison des Forges, « établir la responsabilité de la mort de Habyarimana est un problème important, mais il est différent de celui concernant la responsabilité du génocide » (p. 218).

Dans les heures qui suivent, des barrières sont érigées, le centre-ville de Kigali, bouclé par l'armée et patrouillé par les milices *Interahamwe*. La Garde présidentielle assassine plusieurs personnalités démocrates dont la Première ministre Hutu, ainsi que des Tutsi et d'autres civils. Le 7 avril, un gouvernement civil intérimaire constitué de « durs du MRND » (Chrétien) et de membres du *Hutu Power* est rapidement formé et autoproclamé, avec, comme Président intérimaire, Théodore Sindikubwabo et comme Premier ministre, Jean Kambanda. Les soldats rwandais tuent dix soldats belges de la MINUAR dirigée par Roméo Dallaire. Ces meurtres ont pour conséquence le retrait des troupes belges et la diminution des effectifs de la MINUAR. S'ensuivent cent jours de massacres stratégiquement perpétrés contre les Tutsi et contre les opposant-e-s politiques, les Hutu dits « modérés », lesquels furent massivement éliminés dans les premiers jours du génocide. Mais les responsables politiques gouvernementaux appellent vite les Rwandais de toutes allégeances à se coaliser pour traquer l'ennemi commun, les Tutsi, sous le prétexte de les empêcher de rétablir la monarchie renversée par la révolution hutu.

Le 4 juillet 1994, le FPR réussit à prendre Kigali. De nombreuses autorités responsables de la planification et de l'exécution du génocide s'enfuient à l'étranger. Dans les jours suivants, 500 000 Hutu ameuté-e-s se réfugient au Congo, suivi-e-s par 150 000 autres dans les semaines subséquentes. Le 18 juillet voit la victoire du Front de Paul Kagame. Le 3 octobre 1994, l'ONU reconnaît que les crimes commis au Rwanda constituent un génocide. Selon l'expression de Jean-Pierre Chrétien, une « méfiance réciproque » s'installe alors entre Paul Kagame, l'homme fort du FPR qui sera élu président de la république en 2002, et la communauté internationale, notamment à cause des contradictions qui caractérisent son régime et des mesures contestables qu'il a mises en place pour relever le Rwanda. En 2000, Chrétien analysait comme suit une situation dont on sait désormais qu'elle se cristallisera effectivement dans la thèse du double génocide :

En fait, le blocage de la situation doit beaucoup aux réticences des États occidentaux et des organisations humanitaires à s'engager clairement contre l'idéologie du génocide pour différentes raisons : indifférence, scepticisme sur la place des idéologies en Afrique, difficulté à rompre avec d'anciens amis (et le régime Habyarimana en avait beaucoup), refus de reconnaître les erreurs, facilité des conseils purement moralisants contre la haine et pour le pardon. Toujours est-il que le discours le plus généralement tenu est celui de la « réconciliation » et que, dès juillet 1994, il est récupéré par des organisations basées dans les camps de réfugiés au Zaïre à l'appui d'un négationnisme militant, qui renvoie les auteurs du génocide et le FPR dos-à-dos (p. 295).

En résumé, la thèse du double génocide pose que les massacres de Tutsi représentent un aspect de la guerre civile rwandaise et que les nombreuses victimes du FPR sont à inscrire dans un autre génocide resté tabou. La littérature démontre que les soldats du FPR, les *Inkotanyi*, ont sauvé des milliers de Tutsi de l'extermination et mis un terme au carnage. Dans cette quête, ils ont effectivement tué des milliers de gens, c'est malheureusement le propre des conflits armés. Ils se sont même probablement livrés à des massacres délibérés en dehors des situations de combat, sur des individus non armés, des personnalités militaires, politiques et religieuses surtout, mais aussi des milliers de civil-e-s. Quoique ces crimes n'aient toujours pas bénéficié d'enquêtes précises, les organisations humanitaires et différents témoins rapportent de graves violations des droits humains et du droit international. S'il importe de faire la lumière sur ces exactions, on ne saurait les symétriser avec les crimes perpétrés dans une perspective de nettoyage ethnique par les extrémistes hutu. Dans les visées du FPR, la volonté d'exterminer les Hutu en tant que groupe ethnique n'apparaît pas et faire un tel amalgame contribue à banaliser le génocide des Tutsi. Cette volonté d'*équibrer* les responsabilités dans cette tragédie tient du négationnisme, dans la mesure où, comme le note Chrétien, culpabiliser les deux camps revient à n'accuser personne. Braeckman remarque pour sa part que l'expression euphémistique « la guerre et ses massacres », très prisée dans certains milieux qu'elle associe au révisionnisme, s'accompagne généralement « d'une condamnation de "la violence d'où qu'elle vienne" et "des extrémistes de tout bord" » (p. 90). « Est-il besoin de préciser, poursuit la journaliste, que cette confusion délibérément entretenue à propos de la nature et des causes de la tragédie a figé les survivants dans un sentiment de désespoir, tandis que les coupables, concepteurs ou exécutants, étaient encouragés à n'éprouver ni remords, ni désir de réparation ? » (p. 91). Elie Wiesel le rappelait à propos de la Shoah : « la neutralité ne sert que les bourreaux »⁴⁵.

⁴⁵ Mentionné sans source par Semujanga (1998, 242).

Il reste, comme le pose Alison Des Forges, que « le génocide se déroulait dans le contexte d'une guerre que le FPR était désireux de gagner, plutôt que de sauver seulement les Tutsi » (p. 813). Cette poursuite de la victoire politique et militaire explique sans doute que le FPR n'ait pas manœuvré autrement pour faire cesser plus tôt les massacres alors qu'il en avait, selon elle, la possibilité. Braeckman rapporte que certains médias ont également reproché au FPR d'avoir conduit une politique d'agression qui, devaient-ils se douter, se solderait par un bain de sang. D'aucuns affirment ainsi que c'est l'attaque d'octobre, soutenue par l'Ouganda, qui a précipité le pays dans la barbarie⁴⁶. Un *médecin sans frontières* considère pour sa part que le FPR a sauvé le Rwanda d'un sort analogue à celui du Libéria ou de la Sierra Leone, aux prises avec des seigneurs de guerre omnipotents qui mettent leur pays à feu et à sang (Brauman, 1994).

4.9 Le stéréotype du charme *maléfique* des femmes tutsi

À cette stigmatisation collective des Tutsi se greffe une mythologie locale qui attribue un charme quasi maléfique aux femmes tutsi. La figure légendaire « *Ikizungerezi* », qui représente la femme fatale, est détournée pour appeler au meurtre et au viol des femmes tutsies, elle peut symboliser la femme brisée (Payette, 2004). On prend pour exemple de la cruauté des femmes tutsi la mythique reine Kanjogera qui, au 19^e siècle, aurait exercé une grande influence à la cour. Elle aurait notamment fait assassiner le roi Mibambwe pour assurer le trône à son propre fils, le *Mwami* Yuhi Musinga (Prunier, 1997). La souveraine est surtout célèbre parce qu'elle avait coutume, apprenait-t-on dans les manuels scolaires, de planter des lances dans des bébés hutu pour se lever de son siège...⁴⁷ Incidemment, parmi les premières personnes assassinées en 1994, figurent la Reine Mère et la Première ministre Agathe Uwilingiyimana, dans des conditions atroces qui laissaient présager du sort de leurs concitoyennes.

⁴⁶ Cette thèse, véhiculée par de nombreux réseaux d'information catholique, est mentionnée, sans la reprendre, notamment par Colette Braeckman (1996).

⁴⁷ Alison Des Forges (1999) rapporte ce mythe ignoble que plusieurs répondantes ont confirmé avoir appris à l'école primaire.

L'épouse octogénaire de l'ancien-roi vivait à Butare et bénéficiait jusqu'alors d'une protection eu égard à son rang. Son assassinat, à l'aube de ce qui s'annonçait comme un génocide, revêt, selon Allison Des Forges, « une très grande importance symbolique » :

... le fait que le capitaine NIZEYIMANA a choisi de commencer le génocide avec la Reine Mère. C'était tout d'abord une façon pour indiquer que tout ce qui avait un lien avec l'ancien régime était à extirper mais en plus, c'était pour indiquer qu'avec l'assassinat d'une telle personne, on indiquait clairement qu'il n'y avait pas de Tutsi qui étaient protégés, qui pourraient être considérés hors de combat. Si on pouvait tuer même cette dame avec son statut privilégié, avec son comportement idéal personnel, avec son âge, il n'y avait pas de Tutsi saufs⁴⁸.

Dans le même procès, l'auteure et témoin Yolande Mukagasana, elle-même rescapée, confirme le caractère prévisible du gynécide qui allait frapper son pays, en raison de la diabolisation des femmes tutsi :

Et le viol était organisé. [...] Le viol, était pour moi une arme du génocide parce qu'il fallait humilier, et en même temps je me dis que c'était aussi prévisible tout ça, Madame, parce qu'avant le génocide, bien avant, pas directement avant, il y avait aussi l'image de la femme Tutsi. La femme Tutsi, on en a fait un diable, parce que pour les femmes, nous étions coupables de leur chiper leur mari. Ça se disait dans mon travail. Pour tout le monde, nous étions des femmes à profit. Il fallait profiter. Et chaque fois par exemple qu'une fille avait un travail de secrétaire, on la prenait pour la maîtresse de son chef. Donc nous étions vraiment des femmes indésirables⁴⁹.

La stigmatisation des Tutsi s'intensifie dans les années précédant le génocide, relayée et amplifiée par les organes de la propagande haineuse appelant à l'extermination qui, des « cancrelats », qui, des « serpents », ainsi nommés les Tutsi⁵⁰. Peu de preuves écrites subsistent de la planification du génocide, les appels au meurtre et au viol ayant surtout été transmis par l'incendiaire Radio-Télévision libre des Mille Collines (RTL) ou lors de réunions politiques. Selon Françoise Nduwimana (2004),

⁴⁸ Extrait du témoignage d'Alison des Forges à la Cour d'Assises à Bruxelles en 2001, Procès de Vincent Ntezimana, Alphonse Higaniro, Consolata Mukangango (sœur Gertrude) et Julienne Mukabutera (sœur Kizito), 17 avril au 8 juin 2001, disponible en ligne <http://www.assisesrwanda2001.be/050503.html>

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Voir l'examen détaillé de ces médias de la haine dans Chrétien, Jean-Pierre. 2002. *Rwanda : les médias du génocide*, Nouv. éd. rev. et augm. Coll. « Hommes et sociétés ». Paris : Karthala, 403 p.

« l'unique trace écrite à partir de laquelle la haine contre les femmes tutsies fut analysée » reste le journal *Kangura* [« Réveille-le »] (p. 17). Organe majeur de la propagande haineuse des extrémistes hutu et de l'idéologie génocidaire, *Kangura* vise l'unification des Hutu autour du Président Habyarimana et du MRND, le parti unique au pouvoir. Ses cibles principales sont le FPR, les Tutsi et tous les opposants au mouvement ultra-radical pro Hutu, intellectuels, nationalistes ou démocrates. La sixième édition de *Kangura*, publiée en décembre 1990, présente *Les Dix Commandements des Bahutu*⁵¹, qualifié de « texte-pivot » (Semujanga, 1998). Citant l'acte d'accusation contre le rédacteur en chef de *Kangura*, Françoise Nduwimana (2004) confirme que le TPIR a considéré ce texte comme « un outil d'appel au mépris et à la haine de la minorité tutsie mais également comme une diffamation et une persécution à l'encontre des femmes tutsies » (p 18).

Les Dix commandements des Bahutu s'articulent autour de trois stéréotypes centraux de l'idéologie génocidaire dont les deux premiers ont été analysés précédemment : le Tutsi malveillant, le Hutu naïf et celui de la femme tutsi comme agente « à la solde de son ethnie ». Ces dernières, supposément hautaines et inaccessibles, sont représentées comme des êtres démoniaques et hypersexualisés, voués à la perte des Hutu. Elles sont visées dès le Premier commandement par les rédacteurs de *Kangura* :

1. Tout *Muhutu*⁵² [homme hutu] doit savoir que *Umututsikazi* [femme tutsi] où qu'elle soit, travaille à la solde de son ethnie tutsi. Par conséquent est traître tout *Muhutu* :
 qui épouse une *mututsikazi*;
 qui fait d'une *Umututsikazi* sa concubine;
 qui fait d'une *Umututsikazi* sa secrétaire ou sa protégée.

⁵¹ *Les 10 commandements du Hutu* sont intégralement présentés en annexe du présent mémoire, avec le manifeste intitulé *Appel à la conscience des Bahutu* au sein duquel il avait été inséré par les responsables de *Kangura* et tels que Jean-François Dupacquier, journaliste dit les avoir découverts après le génocide, à l'occasion de fouilles dans les décombres de l'imprimerie de *Kangura*.

Pour en savoir plus sur les circonstances de la découverte de ce manifeste : <http://www.assisesrwanda2001.be/050507.html>. Ce décalogue serait une reprise d'un texte publié dans les années 1960, mais qui reste introuvable selon Josias Semujanga. Par ailleurs, « Fait significatif, en dernière page de ce même numéro figure un grand portrait de François Mitterrand, avec comme légende un dicton local selon lequel « les grands amis, on les rencontre dans les difficultés » révèle l'édition du 2 juillet 1994 du journal *L'Humanité* qui présentait lesdits commandements, voir <http://www.humanite.fr>.

⁵² En kinyarwanda, les préfixes et les suffixes qui accompagnent les termes « hutu » ou « tutsi » définissent leur nombre (pluriel : BA ; singulier : MU) et le genre du mot. Le suffixe « kazi » est la marque du féminin.

2. Tout *Muhutu* doit savoir que nos filles *Bahutukazi* [femmes Hutu] sont plus dignes et plus consciencieuses dans leur rôle de femme, d'épouse et de mère de famille. Ne sont-elles pas jolies, bonnes secrétaires et plus honnêtes !

3. *Bahutukazi*, soyez vigilantes et ramenez vos maris, vos frères et vos fils à la raison. [...]

7. Les Forces armées rwandaises doivent être exclusivement Hutu. L'expérience de la guerre d'octobre 1990 nous l'enseigne. Aucun militaire ne doit épouser une *Mututsikazi*.

Vraisemblablement inquiets de la recrudescence des mariages « mixtes », les rédacteurs de *Kangura* et les autres médias de la haine accusent inlassablement les « espionnes » tutsi de promouvoir la cause tutsi en infiltrant les foyers hutu grâce à leur pouvoir de séduction supposément supérieur à celui des femmes hutu. Paradoxalement, ces unions ont beaucoup augmenté et de nombreux *leaders* de l'extrémisme hutu se trouvaient eux-mêmes mariés à des Tutsi. Selon certaines analyses, cette contradiction confirme que l'instrumentalisation des antagonismes ethniques constitue un prétexte pour préserver et accroître son pouvoir :

Grégoire Kayibanda (futur Président de la République), Joseph Gitera (futur Président de la première Assemblée nationale du Rwanda indépendant), Dominique Mbonyumutwa (Président de la République dans le gouvernement intérimaire), etc. avaient des femmes tutsi. C'est donc par pure propagande politique qu'ils considèrent les Tutsi comme une « race de seigneurs orgueilleux ». Aussi le Tutsi dont ils projettent l'image négative est-il une construction idéologique tout autant, d'ailleurs, que son lieu d'origine : l'Éthiopie. (Semujanga, 1998, 160)

L'ethnisme à la rwandaise peut donc être compris comme une forme de « clientélisme politique » (Payette, 2004). En attribuant des caractéristiques ethniques factices à la population, le pouvoir colonial visait le contrôle social. Sous la dictature d'Habyarimana, l'identité hutu devait se traduire par l'adhésion *sine qua non* à son programme. Ainsi, le traitement réservé à la Première ministre démontre que les violences à caractère sexuel punissent parfois les femmes au-delà de leur « ethnicité ». Hutu connue pour sa modération, Agathe Uwilingiyimana n'est d'ailleurs pas non plus épargnée par les médias extrémistes. Dans les années précédant le génocide, la Première Ministre est l'objet de caricatures violemment sexistes qui la dépeignent comme une nymphomane dangereuse pour la nation (Chrétien, 2002). Elle connaîtra le funeste destin réservé, aux premières heures du carnage, aux opposant-e-s du *Hutu Power*.

De nombreux témoignages, dont celui du Général Dallaire au procès de Jean-Paul Akayesu⁵³ illustrent clairement que les génocidaires visaient l'extermination totale des Tutsi, bébés inclus, allant jusqu'à tuer des femmes enceintes hutu parce que les enfants qu'elles portaient avaient été conçus avec des hommes tutsi⁵⁴. Un proverbe rwandais affirme que, lorsqu'un serpent s'enroule autour d'une calebasse, il n'y a d'autre solution que de casser la calebasse (« *Iyo inzoka yiziritse ku gisabo, nta kundi bigenda barakimena* »).

C'est donc en décembre 1990, trois ans et demi avant le début du génocide, que les « dix commandements », considérés comme un texte fondateur de l'idéologie génocidaire, sont publiés par le journal extrémiste *Kangura*. L'identification des Tutsi à l'« Ennemi », notamment par l'intermédiaire des femmes *infiltrées* partout, et de leurs complices, les opposants politiques, est reprise *ad nauseam* par des politiciens comme Leon Mugesera⁵⁵, vice-président du MRND à Gisenyi. Son notoire appel à « jeter les Tutsi dans la rivière » (Des Forges, 1999), diffusé sur les ondes de la RTML le 22 novembre 1992, enflamme les troupes. À partir du début du mois d'avril 1994, les appels à l'extermination se lancent sans équivoque sur les ondes de la RTLM, qualifiée de « radio qui tue » (Chrétien, 2002). Fanatisés par ces exhortations, les acteurs du génocide mettent le terrible plan à exécution, causant la mort d'un million de personnes.

En décembre 2003, le TPIR jugeait deux dirigeants de la RTML et le rédacteur en chef du Journal *Kangura*. Ils furent trouvés coupables de crimes de génocide, incluant la conspiration et l'incitation directe et publique à commettre le génocide et des crimes contre l'humanité. Cependant, malgré l'évidence de leurs rôles à tout le moins en matière d'incitation à commettre des violences sexuelles contre les femmes, ils ne furent pas spécifiquement condamnés pour ces violences :

⁵³ TPIR; Chambre de première instance, Jugement de l'affaire Jean-Paul Akayesu <http://69.94.11.53/FRENCH/cases/Akayesu/judgement/3.htm>

⁵⁴ Au Rwanda, la filiation est patrilinéaire, l'enfant « appartient » au groupe de son père.

⁵⁵ Léon Mugesera, auteur de pamphlets puis de discours enflammés contre « l'ennemi » accusant les Tutsi « néo-nazis » de préparer un génocide Hutu est réfugié au Canada. Il allait devenir célèbre pour son appel à « jeter les Tutsi dans la rivière » (Des Forges, 1999).

Throughout the trial, strong evidence of the gender propaganda and its devastating impact on Tutsi women made its way into the courtroom, and in the judgement the court referred to it several times and noted its devastating impact on Tutsi women. Because the prosecutor had not brought sexual violence charges, the Trial Chamber was not able to convict on that basis; it could only note the many references to women that had arisen during the course of the trial (Nowrojee, 2007, non paginé).

Considéré peu ou prou comme des dommages collatéraux, le viol des femmes faisait de nouveau figure de parent pauvre en matière de reconnaissance et de droit.

4.10 Le stéréotype du viol de guerre comme fait récent

Des « *comfort women* » de la guerre du Pacifique aux « femmes de plafond » du génocide des Tutsi⁵⁶, en passant par les *Lebensborn* nazis et l'enlèvement des antiques Sabines, le dénominateur commun à tous les conflits est que le viol des femmes n'est pas un fait récent, non plus que le déni, la minimalisation et l'invisibilisation que ces femmes ont enduré (Farwell, 2004). Depuis les travaux des historiennes féministes (Hotte et Cardinal, 2002), on sait fort bien que la mémoire des femmes n'a toujours pas la place qu'elle mérite dans les arcanes de l'Histoire. Les violences sexuelles en temps de guerre constituent donc un phénomène transhistorique et transnational. Il est néanmoins admis que l'utilisation systématique et généralisée des tortures sexuelles comme des « outils politiques à un carrefour entre nationalisme et genre » (Guenivet, 2006, 198) est née avec les conflits ethno-religieux de l'après guerre froide, particulièrement ceux qui ont ravagé l'ex-Yougoslavie et qui défigurent encore la région de l'Afrique des Grands Lacs. À l'instar des massacres contre les Tutsi, le recours au viol comme stratégie politique au Rwanda n'a pas commencé en avril 1994. Prunier (1997) rapporte par exemple qu'une vague de viols de femmes tutsi s'associe aux massacres perpétrés à Kirambo au printemps 1993.

⁵⁶ Il s'agit des femmes qui ont été enlevées par des génocidaires, souvent après qu'ils aient massacré leur famille, et que l'un d'eux ait décidé d'en *garder* une pour son usage personnel. Il la cache dans un faux-plafond pour la *protéger* des autres miliciens. Ces recluses étaient généralement violées plusieurs fois par jour par leur « mari ».

Par ailleurs, c'est avec la condamnation de l'ancien bourgmestre rwandais Jean-Paul Akayesu à plusieurs peines d'emprisonnement notamment pour viols et encouragement à la perpétration d'actes de violence sexuelle, qu'une cour internationale punissait pour la première fois le viol de guerre comme un acte de génocide. Ainsi, le 2 septembre 1998, le Tribunal pénal international pour le Rwanda (TPIR) rendait un célèbre jugement dans le cadre de cette affaire⁵⁷ et définissait de manière jurisprudentielle le crime de viol. L'approche conceptuelle du TPIR ne limitait plus le viol à un acte impliquant un contact physique et reconnaissait explicitement la notion de violence psychologique :

Pour la Chambre constitue le viol tout acte de pénétration physique de nature sexuelle commis sur la personne d'autrui sous l'empire de la coercition. La Chambre considère la violence sexuelle, qui comprend le viol, comme tout acte sexuel commis sur la personne d'autrui sous l'empire de la coercition. L'acte de violence sexuelle, loin de se limiter à la pénétration physique du corps humain peut comporter des actes qui ne consistent pas dans la pénétration ni même dans des contacts physiques. L'incident décrit par le témoin KK à l'occasion duquel l'Accusé a ordonné aux *Interahamwe* de déshabiller une élève et de la forcer à faire de la gymnastique toute nue dans la cour publique du bureau communal, devant une foule, caractérise l'acte de violence sexuelle. La Chambre fait observer dans ce contexte que la coercition ne doit pas nécessairement se manifester par une démonstration de force physique. Les menaces, l'intimidation, le chantage et d'autres formes de violence qui exploitent la peur ou le désarroi peuvent caractériser la coercition, laquelle peut être inhérente à certaines circonstances, par exemple un conflit armé ou la présence militaire d'*Interahamwe* parmi les réfugiées Tutsies au bureau communal (par. 688).⁵⁸

Au lendemain du jugement contre Akayesu, d'aucun-e-s se réjouissent que le TPIR considère les violences sexuelles comme un crime de guerre et un crime de génocide, et adopte une approche plus globale, moins mécanique du viol⁵⁹. Plusieurs s'inquiètent toutefois du manque de diligence du Tribunal

⁵⁷ Ancien maire de la commune de Taba, Jean-Paul Akayesu, a été reconnu coupable de génocide, de crimes contre l'humanité (extermination, assassinat, viol, torture, et autres actes inhumains), et d'incitation directe et publique à commettre le génocide. Il a été condamné à la peine d'emprisonnement à vie. La Chambre d'appel a confirmé le verdict de culpabilité rendu à l'encontre d'Akayesu sur tous les chefs d'accusation.

⁵⁸ Tribunal pénal international pour le Rwanda, *Le procureur contre Jean-Paul Akayesu*, Affaire N° ICTR-96-4-T (Chambre de première instance), 2 septembre 1998, <http://69.94.11.53/FRENCH/cases/Akayesu/judgement/contents.htm>

⁵⁹ Françoise Nduwimana (1999) rappelle que ce « précédent historique » faillit ne pas avoir lieu : « Le cas pourtant bien documenté d'Akayesu n'avait pas retenu l'attention, du moins dans un premier temps, du procureur auprès du TPIR. Consternée par le fait que le procureur ait inculpé l'ancien maire sous tous les chefs d'accusation, sauf celui des viols qu'il a organisés et supervisés, la coalition [pour les droits des femmes en situation de conflits] réagit par un mémoire qu'elle présenta en tant qu'*amicus curiae* et qui reçut le soutien de 60 ONG internationales, dont 35 rwandaises » (non paginé).

en matière de mise en accusation pour violences à caractère sexuel. La *Coalition pour les droits des femmes en situation de conflits*⁶⁰ accuse le TPIR d'empêcher les femmes rwandaises victimes de viol d'obtenir justice par la lenteur de ses procédures.

Si les violences sexuelles sont formellement condamnées par la Convention de Genève dès 1949, ce n'est qu'après le carnage en ex-Yougoslavie qu'on les a considérées véritablement comme des crimes de guerre (Nahoum-Grappe, 2005). Il aura fallu que les viols soient perpétrés à grande échelle pour être reconnus comme tels et commencent à faire l'objet de législation en tant que tels (et de campagnes de sensibilisation). Depuis la Déclaration de l'ONU sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes (1993) et le Programme d'Action de Beijing (1995) qui place la violence contre les femmes en tête de ses priorités d'action, les acquis sont nombreux. La conceptualisation de la violence à l'égard des femmes en tant qu'une violation des droits humains a représenté une victoire notable dans la reconnaissance des abus des droits des femmes au sein du système international des droits humains. Il semble pourtant que le droit international doive surmonter des difficultés colossales pour s'acquitter de son mandat, notamment quand des lobbys conservateurs lui mettent des bâtons dans les roues (Reilly, 2003).

Certes, l'utilisation systématique du viol comme arme dirigée contre les civiles en temps de guerre, sa conceptualisation et sa criminalisation sont récentes, mais les archives révèlent des exemples bien documentés de l'ampleur des crimes dont ont été victimes des milliers de femmes du fait de la guerre (Brownmiller, 1976). Selon certaines analyses, admettre qu'elles sont *inévitables* depuis la nuit des temps revient à les banaliser, ce qui contribue à leur systématisation (Guenivet, 2001).

⁶⁰ Concernant le renouvellement du mandat de Carla Del Ponte comme procureure du Tribunal pénal international pour le Rwanda, Lettre à Kofi Annan, Secrétaire général des Nations Unies, signée Ariane Brunet pour la Coalition, Montréal, 24 juillet 2003, <http://www.ichrdd.ca/francais/commndoc/communiques/lettreTPIR.html>

4.11 Le stéréotype du viol spontané et individuel

Un rapport de la Commission des droits humains de l'ONU (McDougall, 1998) souligne clairement le caractère prémédité de ce type de violence qui « découle non seulement de l'effondrement des garde-fous sociaux et de la désorganisation générale que les conflits armés provoquent mais aussi, bien souvent, de la décision prise délibérément par les combattants, dans un but stratégique, d'intimider et de détruire "l'ennemi" dans son ensemble, en violant et en asservissant les femmes identifiées à des membres du camp adverse ». Ce rapport inscrit aussi le viol dans la catégorie plus large des « violences sexuelles » perpétrées en contexte de conflit armé, qui sont définies comme étant

...des violences, physiques ou psychologiques, infligées par des moyens sexuels ou dans un but sexuel [...]. La violence sexuelle englobe les atteintes physiques ou psychologiques portées aux caractéristiques sexuelles d'une personne; ce peut être l'obligation faite à quelqu'un de se déshabiller entièrement en public, la mutilation des organes génitaux d'une personne ou l'ablation des seins d'une femme [...]. (McDougall, 1998, n.p.)

Tandis que le viol se caractériserait par

...l'introduction, par la force, la contrainte ou la violence, d'un objet quelconque, y compris mais pas exclusivement un pénis, dans le vagin ou l'anus de la victime ou l'introduction, par la force, la contrainte ou la violence, d'un pénis dans la bouche de la victime. » On entend ainsi ne pas se focaliser uniquement sur la question de la pénétration, en ce qu'elle reflète des préoccupations patriarcales. On souligne ainsi que la violence sexuelle ne se limite pas à l'invasion physique du corps humain et peut inclure des actes n'impliquant ni une pénétration ni même un contact physique. (*ibid*)

La revue de la littérature traitant des violences sexuelles en situation de guerre révèle que la plupart des écrits consultés, tant francophones qu'anglophones, utilisent généralement les définitions proposées par les institutions juridiques comme le TPIR, celles œuvrant dans le champ des droits humains (ONU, OMS, ONG, etc.), comme celles que nous venons de citer.

Dans le champ des études anglo-saxonnes, avec Nancy Farwell (2004), c'est possiblement Ruth Seifert (1994), professeure adjointe au German Federal Army's Institute for Social Science, qui apporte la contribution la plus intéressante à l'analyse du viol en temps de guerre. Elle en propose plusieurs explications principales, détruisant notamment au passage « the 'pressure-cooker' theory of male nature » (p. 55), un mythe qui table sur les instincts irrépessibles des hommes supposément frustrés par la guerre et les privations. Nahoum-Grappe (1997) qualifie ce vieux stéréotype de « topique volcanique de la notion de soupape » (p. 179).

Communément appelées « viol de guerre », les violences sexuelles perpétrées en contexte de conflit armé incluent le viol, l'esclavage sexuel, la contrainte au mariage, la prostitution forcée, les grossesses non souhaitées, la stérilisation obligatoire, la transmission intentionnelle du VIH/sida et autres MST, les mutilations, l'insertion d'objets dans les organes génitaux, ainsi que toute autre forme de torture d'ordre sexiste. De tels sévices supposent l'usage de la violence physique ou psychologique principalement à l'encontre de civiles, femmes et filles, en vertu de leur identification au camp adverse et de leur sexe, sans nécessairement impliquer une pénétration ni même un contact physique. Le recours aux tortures sexuelles constitue une stratégie politique délibérément mise en œuvre aussi bien par les forces régulières que par les membres de milices ou les civils, majoritairement des hommes et des garçons, à des fins de répression et de destruction individuelle et collective de l'ennemi.

À la lumière de la littérature dont nous n'avons pas le loisir de présenter une recension ici⁶¹, nous avons proposé une définition succincte des violences sexuelles en contexte de conflit armé. C'est une démarche que peu d'auteurs ont retenue, mais qui nous semblait pertinente pour circonscrire la question aux fins d'une meilleure compréhension du vocabulaire utilisé dans ce mémoire. C'est animée du même souci que nous avons entrepris de présenter les différents stéréotypes se retrouvant aux fondements de l'idéologie ethniste dont les récits, recueillis auprès de rescapées d'origine rwandaise illustrent les conséquences tragiques.

⁶¹ Nos recherches sur les violences sexuelles pourront faire l'objet de publications ultérieures afin de présenter une recension de la littérature dédiée au sujet, de même qu'une typologie des différentes stratégies pouvant expliquer le recours à cette arme de destruction massive.

DEUXIÈME PARTIE : CHANTIERS

CHAPITRE V

LA DESTRUCTION DU SENS

5.1 La vie « avant »

5.1.1 « Mon histoire c'est le chagrin » (Liliane)

Comme amorce à plusieurs entretiens, nous avons demandé aux participantes de nous parler de leur vie « avant » le génocide. Cette évocation du passé a parfois été l'occasion de parler de moments heureux, mais elle a également suscité des conversations plus difficiles, surtout lorsqu'elles se sont déroulées, hasard des calendriers, à la période de commémoration du génocide au mois d'avril. En témoigne cet échange empreint d'émotion et de silence avec Liliane, au terme duquel la jeune femme ne peut plus parler. Son langage non-verbal est éloquent : elle montre sa gorge serrée, sa poitrine oppressée, elle se mouche et baille plusieurs fois d'affilée. Nous mettrons rapidement fin à l'entretien et il n'y en aura pas d'autres, Liliane ayant implicitement mis un terme à notre collaboration : « Je ne sais pas comment dire, c'est trop », admet-elle. Pour cette jeune femme qui a perdu son mari et de nombreux membres de sa famille lors du génocide, l'évocation du passé s'associe à un profond sentiment de solitude :

Q : *Ta vie avant le génocide, avant la guerre, c'était comment, tu veux m'en parler un peu ?*

R : Oui ! Bah ! J'étais là-bas avec mon mari... [...]

Q : *Est-ce que tu arrives à te rappeler, il y a longtemps... dans ton enfance ?*

R : Oui ! [long silence]

Q : *Une enfance à [nom de la ville] ?*

R : Quand je suis allée là-bas, on avait beaucoup de... J'avais beaucoup d'oncles paternels. Les enfants qui sont à la maison, un garçon et une fille... [X], c'est un cousin, et sa sœur... Leur père avait quatre femmes et plus de 10 enfants. Tous sont morts. Oui ! [...] Si je vais là-bas, vraiment, ah ! Tu vois, là où se trouvent les maisons, il n'y en a pas ! Avant, quand j'allais là-bas, il y a beaucoup de monde (*sic*), la famille, une grande famille meurt, c'est stressant !

Alice, 11 ans en 1994, n'élabore pas non plus sur son enfance - « j'étais avec papa et maman, avec la famille ». Les faits marquants pour elle s'associent au départ d'un proche, parti rejoindre les rangs du

FPR en 1990, et à l'emprisonnement, une année durant, de son père, accusé de complot politique : « La guerre a commencé en 1990, on a pris papa et on l'a mis en prison. Souvent, on est en train de chercher les hommes en les appelant des *Inkotanyi* [...], papa et les autres voisins, on les a mis en prison. Papa a quitté la prison en 1991 ». Il en sortira brisé par la torture et atteint d'une grave infection rénale.

5.1.2 « Je vous ai dit qu'on a commencé le génocide en 1959 » (Henriette)

Les destinées personnelles des rescapées sont à ce point liées aux problématiques sociopolitiques du Rwanda que le récit du vécu individuel de l'avant-1994 se transforme souvent en un exposé quasi pédagogique du contexte historique et sociopolitique qui a conduit au génocide. Ainsi, elles rappellent que des pogroms ont régulièrement lieu à partir de 1959, date de la révolution hutu, avec des pointes en 1963, en 1965, en 1973 puis entre 1990 et 1993. Ces persécutions donnent lieu à des vagues successives d'émigration vers les pays limitrophes (Burundi, Congo, Kenya, Ouganda) et vers l'Occident. Ainsi, toutes les familles de Tutsi comptent des membres exilés ou même assassinés à l'occasion des vagues de violences qui jalonnent cette période :

Papa me racontait souvent qu'en 1959, il y avait des problèmes comme ça, il a perdu son père et sa maman, il était seul avec ses frères. On a tué son papa... Papa est resté avec son oncle qui est parti au Burundi. (Alice)

La famille de Providence a fui le Rwanda pour vivre au Congo, quoique les motifs de cet exil ne soient pas clairement communiqués aux enfants.

Une fois seulement, ma grande sœur, quand nous étions au Congo, je me rappelle qu'elle avait posé une question à mon père : « Papa, quand est-ce qu'on ira vivre au Rwanda ? ». Papa avait dit : « Non, on ne compte pas y retourner ! » « Pourquoi ? Tu nous as dit qu'ici c'est pas notre pays, notre pays, c'est le Rwanda ! » « C'est le Rwanda, mais on ne pourra pas y rentrer parce qu'on a des ennemis au Rwanda ! » Alors ma sœur a dit : « Qui sont vos ennemis, pourquoi vous êtes ici toutes ces années ? » « Tu sais, ces gens nous ont chassé de nos propriétés, ils ont brûlé nos maisons, ils ont tué nos frères et sœurs et même nos enfants alors si nous rentrons là, ils vont nous tuer. » « Mais qu'est-ce que vous avez fait contre ces gens ? » « On n'a rien fait contre ces gens, mais ils ne nous aiment pas. » [...] Je disais à ma mère : « Maman, à quoi ressemblent les Hutu ? » Maman ne parlait pas beaucoup, elle me disait : « Pose-moi une autre question mon enfant ! » Je me demandais pourquoi elle ne voulait pas me répondre.

Au Congo, la jeune Rwandaise fait ses études à l'abri des extrémistes. Elle est malgré tout confrontée au racisme et à l'exclusion qui marquent sa vie de réfugiée. Providence retourne vivre dans son pays natal après son mariage et là encore, elle se sent rejetée :

Ça faisait mal en moi, parce que quand j'étais au Congo, j'étais réfugiée... Il y avait une chanson que mes collègues chantaient chaque fois, en swahili : « *Wanyarwanda wote warudtye kwawo* ». « Que tous les Rwandais rentrent chez eux ! » Chaque fois qu'ils me voyaient... On s'asseyait sur les bancs, en classe... [Elle chante et tape sur le banc pour faire le rythme]. Je ne peux pas oublier ça ! On était quatre Rwandaises. Et puis après, c'était devenu comme l'hymne national pour moi. Et maintenant, je rentre chez moi, dans le pays natal : ils ne me reconnaissent pas ! Alors, j'appartiens à quel pays ? Ça me faisait mal... Je ne savais pas que le génocide allait frapper. Je pouvais rentrer au Congo [Elle rit], pour être blâmée, mais pas pour être violée !

Considérée au mieux comme une étrangère, au pire, comme une Tutsi, Providence n'obtient un emploi que huit ans après son arrivée au Rwanda. C'est à ce moment qu'on lui délivre enfin ses papiers d'identité, la notoire carte que les *Interahamwe* exigeront aux barrières, pour déterminer le sort du détenteur, de la détentrice :

Ils ne me reconnaissaient parce que : « enfant des cafards »... « Enfant des cafards, un petit cafard, qu'est-ce que tu viens faire ici ? » Mon identité, je l'ai eue en 1992. Je l'ai chez moi, jusqu'à présent. Pendant le génocide, ma carte était neuve. On me demandait pourquoi j'ai une carte neuve. Je mentais, je disais que j'avais perdu la première, alors on m'a donné celle-là. Je ne pouvais pas dire que j'étais... que je venais de l'avoir.⁶²

⁶² Providence montre spontanément sa carte d'identité à la fin de l'entretien. Elle l'avait apportée, avec quelques photos d'elle prises juste après le génocide. Il est troublant de manipuler ce petit morceau de carton qui symbolise tant de morts, tant de haine. Comme c'était prescrit depuis l'administration belge, sous la rubrique « *Ubwoko* » (ethnie), les catégories « Hutu », « Twa » et « Naturalisé » sont biffées d'un trait d'encre. Ne reste que la mention « Tutsi », bien en évidence.

Quand ils ne s'exilent pas à l'étranger, les Tutsi fuient vers les villes. Après les violences associées à la révolution hutu, en 1959, ils ont peur de vivre en milieu rural où, selon Henriette, ils sont plus facilement repérables (tout le monde se connaît dans les communes) et parce qu'ils sont effrayés de l'impunité dont bénéficient les criminels qui les persécutent :

Ils avaient peur de vivre dans les collines, malgré qu'on disait : « C'est fini ! Nous sommes pour le moment ensemble, il ne faut pas tuer ! » Mais toujours vous avez peur parce que vous avez vu que celui-là a tué [...] On n'a pas puni, on n'a jamais puni les gens qui ont tué des Tutsi pendant la guerre ! C'est seulement maintenant qu'on a commencé à punir et ce n'est pas tout le monde d'ailleurs. Alors on avait toujours peur de vivre dans des communes. (Henriette)

Yvonne explique que c'est à cause de cette peur permanente que le génocide a été possible.

Nous autres qui étions une minorité, nous étions dans la peur. Quelle est cette peur ? [...] C'est attendre que la machette te passe sur le cou ! Nous étions comme des agneaux ! On ne se battait pas, on ne criait pas, donc c'était tout à fait normal ! Comment ? Comment c'était normal ? À force de sentir que... Avoir vécu dans cette peur toute ta jeunesse, c'était normal qu'on te tue comme une mouche. On commence à te déshumaniser et tu crois que tu es ça ! Tu y crois ! (Yvonne)

En 1973, après des massacres perpétrés contre les Hutu au Burundi, Juvénal Habyarimana renverse le gouvernement de Grégoire Kayibanda, fondateur de la première république en 1961. Exploitant l'instabilité politique, il dénonce les tueries perpétrées contre les uns et les autres, ce qui, selon Henriette, amène les Tutsi à reprendre progressivement confiance et à baisser la garde. Malgré de fortes tensions politiques, plusieurs réintègrent les collines. La société rwandaise, à l'exception du Nord du pays, considéré comme le fief du président, redevient mixte :

[Habyarimana] a dit qu'ils ont tué les gens, que ce que [Kayibanda] a fait ce n'est pas beau du tout, il faut *stopper* les tueries, nous sommes des frères, nous sommes des amis. Vous voyez que les Hutu, quand ils veulent épouser des filles tutsies, ils les épousent. Nous étions mélangés, surtout Butare, Kigali et Kibungo, au Sud et à l'Est. Sauf le Nord, Ruhengeri, Gisenyi, Byumba, au Nord, ils sont de PURS Hutu, mais les autres se sont mélangés depuis longtemps. [...] C'est pour ça que pendant le génocide en 1994, tuer les Tutsi c'était facile, parce qu'ils étaient mélangés encore sur les collines. C'est pour ça que le génocide a été facile à faire, a été TRÈS facile à faire. (Henriette)

5.1.3 « Et comme c'était le temps de la ségrégation » (Denise)

Au début des années soixante-dix, Denise a une dizaine d'années et ne ressent vraiment pas, dit-elle, les effets de la ségrégation car les enfants ne comprennent pas grand-chose aux questions politiques.

Par exemple, quand j'étais petite, mes parents ne m'ont jamais dit qu'un Hutu était contre moi. Mais je savais très bien que quand je voulais aller en 6^e année, je ne pouvais pas aller à l'école secondaire parce que j'étais tutsi. J'ai jamais demandé à ma mère pourquoi. Et ma maman ne m'a jamais expliqué pourquoi. Pas de questions ! On ne pose pas de questions, tu gardes ça ! Mais curieusement, je sens qu'on aurait pu peut-être m'expliquer mieux.

Consolatrice se souvient pour sa part qu'à l'école primaire on comptait les Tutsi chaque matin : « c'était dur parce qu'ils disaient qu'on était des serpents, des cafards... J'étais fière d'être tutsi, mais de me demander de me lever chaque matin, c'était dur ! Quand on nous demandait de nous lever, ils étaient fiers parce que le maître aussi était hutu... ». C'est après le coup d'état de 1973 que Denise dit avoir véritablement amorcé une prise de conscience de sa « condition » de Tutsi :

Des enfants me regardaient : « Ah ! tu es tutsi, tu peux être tuée ! » C'était la première fois que je.... Il paraît qu'il y a des façons de regarder dans la main [pour voir si on est tutsi ou hutu, *ndlr.*] Je ne sais pas comment regarder... Mais on se trompait là-dessus. Moi en 3^e année, j'étais dans la classe de mon père. Dans notre mentalité d'enfant, les enseignants sont intouchables. Une fille dans la même classe que moi a dit qu'elle viendrait se cacher chez mon père. Elle ne pensait pas qu'il était tutsi, donc qu'il peut être tué. Mais parce qu'il était enseignant, elle pensait pas qu'on allait venir. Elle me regardait dans la main, elle savait que j'étais tutsi mais elle savait qu'on n'allait pas me tuer parce que mon père était enseignant. C'est comme la première fois que j'ai senti des petites différences.

Denise parle longuement de sa jeunesse dans le Rwanda ségrégationniste de l'ère Habyarimana : « Là, on a eu le temps de vivre ce que mes parents ou les autres avaient vécu en 60 puis en 67 et avant. Nous avons eu le temps de le vivre. » Elle explique comment le gouvernement lui a imposé son champ d'étude, en vertu de quotas. Elle voulait être infirmière, mais s'est retrouvée enseignante, une fonction traditionnellement dévolue aux Tutsi :

Les Hutu n'allaient pas envoyer leurs gens là-dedans [...] Pas les priver d'université, pas les envoyer dans l'enseignement que personne n'aime. C'est moins payé, ça manque de respect [...] socialement, c'est pas comme travailler dans un ministère. C'est pas vu de la même façon.

Henriette, à qui les quotas ont également imposé le métier d'enseignante, précise que cette profession s'adressait surtout aux filles, en raison de la mobilité qu'elle requérait⁶³ : « Vous êtes dispersées au Rwanda pour aller enseigner, mais les hommes n'aiment pas. Les hommes aiment rester dans les villes, travailler dans les villes. Mais les filles, elles sont calmes, elles veulent une bonne éducation, elles veulent éduquer les enfants ». Épisodiquement employée comme correctrice des examens ministériels, Denise est témoin des manœuvres politiques pour limiter l'accès des Tutsi à l'éducation supérieure et de la corruption qui règne pour tenter d'échapper à ces fameux quotas :

... tu as eu la bonne note mais, quand vient le classement, tu n'es pas sur la liste [qui confirme l'acceptation dans un établissement d'enseignement secondaire, *ndlr.*]. Si ton père a les moyens, il donne un peu de sous, tu vas sortir sur la deuxième liste, ça été souvent comme ça pour une majorité de Tutsi. [...] Je voyais à quels pourcentages les Tutsi pouvaient aller au secondaire. [...] Telle région : on a droit à 5% de Tutsi, pas plus. Dans telle région, on a tant... Tu le sais, malgré que tu as corrigé, que ces enfants ont réussi plus que dans telle région, mais ils ne sont pas passés. [...] On était rendu à un point où on se dit les Tutsi sont 11% de la population, donc pour aller à l'école, il faut que le pourcentage ait un rapport avec le pourcentage normal et dans notre petite mentalité, c'est rentré dedans...

5.1.4 « Avant, on était bien avec les voisins, on partageait » (Liliane)

Malgré les tensions politiques et les persécutions périodiques, Denise répète que la cohabitation avec les Hutu s'est toujours bien passée dans son enfance, sans qu'elle se pose la question de qui étaient qui : « J'avais des amis hutu, j'avais des amis tutsi, je ne savais pas de quoi ils étaient. J'ai jamais su ». Providence estime également que malgré les tensions politiques, « il n'y avait pas de querelles, c'était de bons voisins [*silence*] ».

⁶³ Les perspectives d'emploi pour les femmes sont d'autant plus limitées qu'à cette époque, dans un pays principalement rural, les Rwandaises ne peuvent ni hériter de la terre familiale ni posséder leur propre parcelle. Cette loi changera après le génocide, grâce aux efforts concertés de militantes, de parlementaires et de groupes de femmes.

Toutes blâment les gouvernements successifs d'avoir instillé la haine parmi les Rwandais-e-s : « La politique, c'est mauvais, parce qu'ils annoncent les mauvaises choses au peuple. Avant, on était bien avec les voisins, on partageait » (Liliane). Selon elles, le génocide est le fruit de politiques néfastes, depuis la colonisation jusque dans l'idéologie prônée après l'indépendance par les dirigeants politiques :

Nous, on nous apprenait que la reine tutsi enfonçait son javelot dans un bébé pour pouvoir se lever ! Moi je demandais à mon père quand je rentrais à la maison le soir, si c'était vrai... [...] Ils disaient, les Tutsi ont un nez comme ça — si vous cherchez vous trouverez des images — on mesurait le nez [...] On dit « un Rwandais qui a une taille élancée, qui a un nez comme ça, c'est un Tutsi ». Alors que la personne qui avait plus de 500 vaches c'était un Tutsi et un Tutsi qui était pauvre, qui cultivait les patates, tout ça, c'était un Hutu, parce qu'il était membre d'une race qui n'est pas noble. Les Belges sont venus et ont changé tout ça et les Rwandais ont suivi. Je n'aime pas quand on dit « Tout ça c'est passé à cause des Belges ! » C'est pas seulement à cause des Belges : les Rwandais avaient de l'intelligence même s'ils étaient pauvres ! Il ne fallait pas tuer ton voisin avec qui tu as échangé des vaches, parce qu'un blanc est venu t'enseigner la haine...(Consolatrice)

Elle considère également la pauvreté endémique et les inégalités sociales comme des paramètres fondamentaux du génocide :

... c'est l'idéologie qui a été enseignée pendant des années. Mais il y a aussi la pauvreté parce qu'on disait : « Tu vas tuer ce Tutsi et tu vas prendre sa voiture ! » C'est une façon de faire une bonne sensibilisation ! Un domestique qui était payé 3000 francs par mois, penser avoir la voiture de son patron... (Consolatrice)

5.1.5 « Après 90, c'est là que les problèmes ont vraiment commencé » (Consolatrice)

À partir de la fin des années quatre-vingt, les relations de voisinage reflètent les tensions politiques qui exacerbent l'ethnisation des rapports sociaux :

Nous avons des amis, des voisins avec qui on échangeait de la bière quand il y avait la fête. Ils venaient chez nous. Mais ça, c'était avant 1990. Après 90, c'est là que les problèmes ont vraiment commencé, il y avait des partis politiques... (Consolatrice)

Denise, qui maintenait jusqu'alors d'excellentes relations avec des Hutu, voit émerger dans son cercle d'ami-e-s une « petite coalition de Tutsi », au sein de laquelle « on peut parler des affaires dont on ne va parler quand l'autre est là. » En prenant de l'âge, les jeunes politisent leurs discussions et les positions respectives se dessinent car, à cette époque, les exilés tutsi (principalement en Ouganda) organisent la rébellion. Paul Kagame, actuel président du Rwanda, et ses alliés, créent le Front Patriotique Rwandais en 1987. Après l'offensive du FPR en 1991, certaines déplorent d'être automatiquement associées à ce groupe : « parce que nous sommes tutsi, nous sommes complices des soldats du FPR et pourtant nous sommes voisins : on mangeait ensemble avant, on partage tout avant, c'était bien... », insiste Liliane.

Mais c'est le gouvernement en place qui a mobilisé ! Parce que même nos domestiques qu'on avait à la maison... Les domestiques partaient très tôt le matin tous les jours, ils disaient qu'ils allaient prier, avec la bible dans la main. Le jour où ça s'est déclenché, tu voyais ton domestique qui te préparait à manger, il était devant toi avec un fusil, avec une machette ! C'était bien organisé, alors on ne savait pas. (Assumpta)

Denise raconte comment, à partir de 1990, sa famille envisage l'émigration pour mettre un terme à la répression des Tutsi, anticipant à juste titre une nouvelle vague de massacres : « Quand ça c'est calmé un peu, mon père a dit : « On a échappé là, mais regarde, on est à sept ici. Il ne faut pas qu'on nous retrouve pour la deuxième fois à sept ». Plusieurs de ses frères quitteront le pays dans les mois qui suivent : « On se disait qu'au moins, on en a trois à l'extérieur. On était sûrs de ne pas mourir tout le monde ». Quand la tension s'amplifie, dans les mois précédents le génocide de 1994, la famille de Denise hésite. Comme beaucoup de Rwandais tutsi, elle sentait venir la menace, mais ne pouvait ni prédire « la dérive sanglante du Rwanda » (Payette, 2005), ni se résoudre à abandonner le pays et affronter les obstacles de l'exil : « dans ta tête, tu te dis : "Je m'en vais où ?" Tu n'as jamais quitté le Rwanda : "Je m'en vais où ? Avec quoi ?". Peut-être que ça ne va pas arriver ? Tu décides de rester encore. C'est dans ce contexte qu'on a vécu jusqu'à ce que ça éclate ».

Denise constate la montée des extrémismes d'un côté comme de l'autre, mais hésite à s'engager politiquement et à endosser l'assignation Tutsi/FPR. Pour elle, c'est une question de morale :

On commençait aussi à être plus fanatiques aussi. On voyait que le FPR menaçait. On voyait aussi que finalement on était des cibles. Alors on se disait : « Pourquoi ne pas aider ces gens-là qui veulent nous aider ? Pourquoi ne pas donner une contribution s'ils ont besoin d'argent pour vivre de l'autre côté ? Pourquoi ne pas aller entendre ce qu'ils disent ? » On voulait aller de l'autre côté, pour entendre. [Une dame] m'a dit : « Viens, on y va ! » Il y avait une réunion qui se faisait de l'autre côté. « Viens, on y va ! ». « Non, ils vont me tuer, c'est sûr, mais je ne veux pas sentir que j'y suis pour quelque chose. Si j'y vais. Je vais dire oui, je suis complice parce que je suis allée de l'autre côté. Là, si on me tue, oui, on aura raison de me tuer. Mais je vais rester ici et si on me tue, pff ! Ce sera à eux la faute. Je ne veux pas que ce soit à moi la faute ». C'est comme ça que je lui ai dit non. J'aurais pu partir.

Le discours de certains membres du parti au pouvoir relayés par les « médias de la haine », sonne le glas de la cohabitation pacifique de la population rwandaise :

Ils ont dit : « Il faut tuer les Tutsi, il faut les mettre dans la rivière pour retourner en Éthiopie, de là où ils viennent ». Léon Mugesera, c'est lui qui a dit ça, je l'ai entendu à la radio : « Mets les Tutsi dans la rivière, qu'ils retournent chez eux en Éthiopie ». La plupart du peuple n'a pas étudié, ce sont des cultivateurs, ils ne réfléchissent même pas. Ils se disent : « C'est la loi, c'est les gens de haut niveau qui ont dit ça, il faut le faire »... Pas : « Pourquoi tuer mon voisin ? ». À la radio, j'ai entendu comment ils disaient que les *Inkotanyi* sont rentrés au pays et Habyarimana dit qu'ils sont trop nombreux et qu'il n'y a pas de place. (Liliane)

À cette époque, Alice fréquente une école « de sœurs », où elle vit des situations de discrimination épisodiques, alors que, par exemple, on tient des listes des étudiantes tutsi. Elle témoigne de l'escalade de violence dans les mois précédant le début « officiel » du génocide :

Il y avait des *Interahamwe* qui brûlaient les maisons des gens tutsi et ils rentraient dans notre école pour tuer les élèves tutsi... J'ai vu ça, je l'ai vu de mes propres yeux. J'étais là, j'étais parmi ces étudiantes. Après, la directrice, qui était une Tutsi, on l'a tuée, elle était tutsi. [Avant] elle nous disait qu'on allait venir nous tuer pendant la nuit. On nous a emmenées en dehors de l'internat, là où il y a les vaches. [...] Quand les *Interahamwe* entrent, ils ne voient pas où sont les élèves. La directrice a communiqué avec Kigali et ils ont emmené les camionnettes. On est rentrées dans les camionnettes, en dessous de... il y avait des pommes de terre. Il y avait le couvent de Kigali qui voulait sauver les enfants, les étudiantes de [ville]. Ils nous ont mises en dessous des sacs de pommes de terre. Nous étions 25 élèves. Ils nous ont transportées à Kigali, il n'y a plus eu personne qui est morte entre nous. On a fermé notre école à cause de cette guerre parce qu'il y avait beaucoup de morts. (Alice)

5.2 Le récit de la violence

5.2.1 « Il n'y avait pas moyen d'y échapper...tout était fait, préparé à l'avance » (Providence)

La nouvelle de l'attentat contre l'avion du président Habyarimana résonne à peine dans les collines, que les barrières sont instantanément érigées et que les massacres commencent. Malgré son jeune âge, Alice se souvient de l'angoissante nouvelle :

On a entendu à la radio qu'Habyarimana est mort. Le téléphone sonnait pour nous dire qu'on va mourir. Il y avait des voisins qui téléphonaient souvent à la maison pour dire qu'il faut faire attention, qu'il y a un problème, parce que monsieur Habyarimana vient de mourir et que bientôt nous aussi on va nous tuer.

La famille se met rapidement en route pour fuir les violences qu'elles anticipent. Dans le chaos et la panique, la petite Alice perd la trace des siens et se retrouve seule :

À 17h, on a dit qu'on vient de tuer tout le monde dans la famille : je restais seule avec [ma petite sœur] et maman et notre frère. [...] Après ça, [ma petite sœur] avait eu peur et elle m'avait quitté. Je ne sais pas où elle est partie, je suis restée seule. Après, je me suis rendue compte que je suis seule, la nuit était tombée. Je savais que maman est morte, tout le monde est mort, je suis seule. (Alice)

Pour Providence, « C'était programmé : le génocide a commencé au même moment, à la même date, à la même heure, partout dans le pays. Personne ne serait sauvé ». Elle affirme que tout était orchestré, que les responsables de « cellules », de « districts » savaient exactement combien il y avait de familles hutu, combien de Tutsi : « Il n'y avait pas moyen d'y échapper...tout était fait, préparé à l'avance ». Réfugiée dans une église, Henriette a vu les génocidaires sélectionner les Tutsi aidés de listes :

Le 22 avril, les miliciens, les gendarmes et le préfet de la ville de Kigali sont entrés, ils ont dit : « Les Tutsi à côté, les Hutu, à côté, ils ont trié...[Elle tape dans ses mains en signe de fatalité].

Après, ils ont amené quatre petits bus pour mettre des Tutsi...

Q : *Choisis au hasard ?*

R : Avec des listes. Après avoir vu ceux qui étaient sur les listes, ils ont regardé et quand ils vous demandaient votre identité, votre identité, votre identité [*elle martèle*], il y avait Hutu / Tutsi dans l'identité... Vous allez dans le bus.

Henriette assistera, impuissante, à la bastonnade de son fils. Ses dernières paroles aux miliciens et les cris étonnés de son enfant résonnent encore dans sa mémoire :

« Mes enfants n'ont rien fait, si vous voulez des gens, emmenez-moi et mon mari, nous sommes âgés, nous savons ce que c'est le FPR, mais les enfants ne savent rien ! » « Non, nous allons les interroger, ils vont revenir. » Ils sont partis. Mais les miliciens ont commencé à les taper avec des bâtons avec des clous. Ils commençaient à les taper, taper, et mon fils - toujours la voix de mon fils, je l'ai dans le cœur : « Maman ! Maman ! Pourquoi on me tape, qu'est-ce que j'ai fait ? »

Lorsque son mari est tué près d'une barrière de contrôle d'identité, les enfants de Providence, alors âgés entre sept et douze ans, tentent à leur tour de comprendre la situation, inconscients de leur appartenance et du clivage fatidique :

La plus jeune m'a dit en pleurant : « Pourquoi on a tué notre papa ? » J'ai dit : « C'est parce qu'il était tutsi ! » « Est-ce que le papa de [X] aussi a été tué ? » [les voisins] « Non ! » « Pourquoi ? » « Parce qu'il est Hutu » « Est-ce que nous aussi nous sommes des Tutsi ? » « Oui ! » « Est-ce que nous aussi on va nous tuer ? » « Oui ! Soyez prêts ! Soyez prêts, on va rejoindre votre papa ! » Ils ne savaient pas comment on allait les tuer, ils vivaient tellement en attendant qu'on rejoigne leur père. Ils ont pleuré...

5.2.2 « Partez, partez avec ta fille ! (*sic*) » (Henriette)

Traditionnellement, expliquent plusieurs répondantes, seuls les hommes adultes ennemis du régime étaient recherchés par les extrémistes, principalement, mais pas exclusivement des Tutsi, et le plus souvent des militaires.

Nous on croyait que c'était la guerre au front, pas pour les populations et on ne s'attendait pas à ce que ça arrive jusque là, on pensait que c'était les militaires entre eux [...] Nous avons pensé que c'est pour aller au front, pas pour tuer le peuple qui est là à la maison ! Les camions viennent et ils vont s'entraîner, pour aller au front, à la guerre... Ah ! on a eu des surprises ! (Liliane)

Avant, on cohabitait vraiment... À part qu'en 1990... Non ! Ça a commencé avant... Même avant, en 1959 ! Nos parents étaient exécutés, on avait brûlé nos maisons, quelques-uns sont partis à Bujumbura, en Ouganda, ils ont quitté le pays. D'autres sont restés, dont nos parents, parce qu'avant c'était pas grave comme maintenant. Avant, on persécutait seulement les hommes, mais en 1994, ça a été vraiment la catastrophe ! (Assumpta)

En 1994, le mot d'ordre des génocidaires prescrit de tuer tous les mâles tutsi, peu importe leur âge mais très vite, la population constate que personne ne sera épargnée, pas même les petites filles :

Ils venaient me demander : « Où est ta mère ? On a tué ton papa, on a tué tout le monde, où est ta mère ? » Je disais que je ne savais pas. Ils étaient là avec les armes. J'étais avec [X] à la maison, nous deux, les sœurs. Un autre *Interahamwe* à côté de nous disait : « Pourquoi tu veux tuer les enfants de notre voisin ? » « C'est parce qu'ils sont tutsi, tout le monde qui est tutsi doit mourir aujourd'hui » (Alice)

Comme Alice, Solange est une enfant en 1994. Elle raconte comment ils ont tué sa mère et l'ont jetée dans un grand trou qu'ils avaient creusé au préalable. Ensuite, ils ont violé puis tué sa sœur aînée. Deux de ses grands frères ont été jetés vivants dans un trou et lapidés à mort. Son père étant parti se cacher, la petite fille de 8 ans affronte seule les miliciens :

Je suis restée seule dans la maison. Ils m'ont attrapée, ils m'ont déshabillée, ils m'ont violée. Ils ont dit qu'ils n'allaient pas me tuer tout de suite. Ils ont dit qu'ils allaient me tuer beaucoup plus tard, pour que j'aie rejoint les miens.

Plusieurs participantes évoquent cette ambivalence des tueurs, quant au sort de leurs victimes de sexe féminin, traditionnellement épargnées. Ainsi, Jacqueline est conduite à sept reprises à la fosse commune pour y être jetée, chaque fois sauvée *in extremis* du fait de dissensions dans le groupe qui l'y amenait, sur le bien fondé de tuer une femme.

Certaines racontent de semblables anecdotes en riant et en questionnant autant l'horreur que l'absurdité de certains comportements des bourreaux : « Écoute-moi, comment ces gens sont drôles ». Providence nous prend à témoin de l'histoire d'une de ses voisines :

Lorsqu'on a amené cette femme à la barrière [...] Il y a un homme qui a dit : « Parmi tous ces gens, moi je ne toucherai pas à cette femme ». Les autres ont dit : « Pourquoi ? Il faut qu'on la tue comme les autres, est-ce qu'elle n'est pas Tutsi ? ». Il y a eu des discussions. Il y avait deux groupes opposés. Le responsable a exigé qu'on tire au sort. Il y en avait qui disaient oui et d'autres qui disaient non, qu'on tue la femme ou qu'on ne la tue pas. À sa grande chance, la majorité a dit non. Alors elle est rentrée chez elle, mais on lui a donné une condition. Écoute-moi, comment ces gens sont drôles : « Même si on te laisse, il ne faut pas que tu mettes au monde un garçon. Si tu le mets au monde, on te le fera manger ». Elle a mis au monde un garçon. Après avoir accouché, directement, le premier groupe de militaires sont (sic) venus la violer. Ils ont continué jusqu'à ce que la guerre prenne fin. Imagine une femme qui vient d'accoucher... Qui vit sous le viol des militaires... [silence].

Les femmes tutsi ayant épousé un homme hutu n'échappent pas toujours aux représailles (le contraire prévaut également). Providence raconte que la marraine de sa fille, comme beaucoup d'autres femmes tutsi, avait un mari hutu. Ce dernier l'a épargnée, même s'il en a tué d'autres :

Cet homme-là avait proposé à celui qui m'amenait à manger — parce que celui-là avait aussi une femme tutsi — il avait dit : « Toi, tu aimes ta femme, moi aussi j'aime ma femme, mais il ne faut pas que ces femmes vivent. Toi, tu viendras tuer ma femme, moi aussi j'irai tuer la tienne ». C'étaient des voisins. Alors l'autre a dit : « Moi je n'aurais pas le courage de tuer ta femme », alors ils les ont laissées.

5.2.3 « Le viol, c'est quelque chose dont j'avais toujours peur » (Providence)

Les femmes réalisent avec effroi que les violences sexuelles constituent désormais une arme de prédilection des génocidaires. Plusieurs témoignent avec angoisse de la crainte du viol qui les animait, elle et leurs proches, pendant le génocide. Consolatrice s'estime chanceuse de ne pas avoir été violée, car son mari et elle anticipait que ça lui arrive. Ils savaient que les *Interahamwe* avaient coutume d'outrager les femmes devant leur famille :

... mon mari me disait : « Je prie toujours le seigneur que je sois tué avant toi. Je ne veux pas te voir violée comme ça sans pouvoir rien faire. Même si je vois des miliciens en train de te violer, je vais tout faire pour que je sois tué ». On avait un seul enfant. « Ce jour-là, je vais demander à nos voisins de garder notre fils et puis je vais revenir me faire tuer, je ne peux pas assister à cette scène ».

Au Congo, où Providence devait traverser à pied une grande forêt (80km) pour se rendre au pensionnat au retour des vacances, « on disait que les chimpanzés violaient les femmes ou les filles » :

Alors j'avais peur ! [Le chimpanzé] regardait si la personne avait des seins et si la poitrine était gonflée, c'est que c'était une femme ou une fille... Par exemple, moi, si je savais que j'allais être violée pendant le génocide, je pouvais mettre fin à ma vie avant, franchement, le viol c'est quelque chose dont j'avais toujours peur.

Quand elle évoque comment les militaires envahissent sa chambre, en avril 1994, Providence se souvient qu'elle a failli être violée plusieurs fois au cours de son enfance :

Quand j'étais en quatrième année primaire, on avait un moniteur, un enseignant — donc c'était une école mixte — alors... Je pense qu'il avait l'habitude de prendre les filles par force... Les élèves... Je n'avais pas de seins, j'étais petite ! C'était à l'examen de français, il a fait sortir tous les élèves : « Désormais, je ferai rentrer un élève seulement, à qui je poserai des questions dans la classe, le reste, vous devrez être dehors ». Il appelait par liste d'élèves. Quand je suis arrivée devant lui, il a commencé à me toucher... Il faisait ça [*Elle montre comment il touchait ses seins*], mais je n'avais pas de seins. Alors j'ai eu peur. J'ai été sensible et puis je me suis révoltée, je suis vite sortie ! Les autres ont vu que j'étais fâchée mais je n'avais pas de réponses à donner, je me suis tue.

Cette hantise du viol a parfois mené des femmes à leur perte. Henriette raconte comment sa fille a été tuée parce qu'elle avait refusé les avances du curé de l'église où elles s'étaient réfugiées, puis celles d'un milicien :

... les miliciens sont entrés dans l'église. Ils nous ont dit de sortir, nous sommes sortis. Nous sommes restés dans le jardin, prêts à mourir. J'ai dit à ma fille : « Va dire à monsieur le curé, peut-être qu'il va avoir de la pitié ». Ma fille m'a dit : « Non, maman, priez ou ne priez pas, sois

tranquille, nous allons mourir ». C'est ce qu'elle m'a dit. [Le curé] avait appelé ma fille dans sa chambre, il lui a demandé de dormir, de faire les, comment dire, en bon français, de coucher avec lui. Ma fille a refusé. Après, j'ai demandé à ma fille : « Va demander la pitié qu'il va nous cacher ». « Non, c'est inutile maman, je sais pourquoi ». Puis, les miliciens sont venus : « Ah ! [X] ! » — il connaît son nom parce qu'il est de notre colline — « Ah, ah, ah, je veux vous emmener chez moi ! » [...] « Non, non, non, il ne faut pas m'emmener nulle part, si vous voulez me tuer, tuez-moi tout de suite, je ne pars pas avec toi ». Il a crié beaucoup, beaucoup, tout le monde regardait : « Hein ? Vous aimez mieux mourir que de venir avec moi ? ». [Elle] a dit : « OUI ! ». Un fusil ici, un fusil ici [Henriette montre les endroits où les balles ont atteint sa fille]. Elle est tombée par terre. Je suis allée à côté d'elle, je suis restée. J'ai dit à [ma fille] : « Si vous avez des péchés, il faut demander pardon à Dieu ». Et j'ai fermé ses yeux. Beaucoup de sang, beaucoup, beaucoup, beaucoup, je suis restée assise dans le sang de ma fille, des jours.

Ironiquement, comme beaucoup d'autres femmes, Henriette et sa fille s'étaient réfugiées dans une église pour tenter de préserver leur intégrité : « J'ai dit : "Je ne peux pas rentrer chez moi. Chez nous, il y a beaucoup des *Interahamwe*, beaucoup des miliciens, je ne veux pas qu'ils violent ma fille, qu'ils me violent là-bas, je dois aller à l'église. Si je dois être violée ou ma fille, nous allons être violées à l'église" ».

Plusieurs évoquent également leurs tentatives pour cacher leur corps et éviter de susciter la convoitise des hommes qui les entourent. Alice révèle avoir porté un pagne sur la tête, « comme une musulmane », pour dissimuler qu'elle est une petite fille. Elle conserve jusqu'à ce jour un vêtement remis par un militaire qui l'a secourue, artefact de son malheur et de sa survie tout à la fois : « il m'a trouvée toute nue et il m'a donné un tricot. Son tricot, il est là, il est dans la valise de maman ».

5.2.4 « Il a fait tout ce qu'il veut sur moi » (Alice)

Des cinq femmes qui ont raconté les viols dont elles ont été victimes, toutes rapportent avoir subi des sévices collectifs. Alice, alors âgée de 11 ans, est violée par plusieurs jeunes hommes, dont un ancien camarade de l'école primaire, devenu un *Interahamwe*. Très émotive, elle donne peu de détails sur cet épisode tragique — « Ils sont en train de faire ce qu'ils veulent » — et peine à rendre ses mots plus précis. Certaines, comme Espérance, Libérata ou Providence étaient les esclaves sexuelles des

génécidaires. Cette dernière est restée prisonnière de sa propre chambre, envahie pendant trois mois par des hordes de militaires pratiquement sous les yeux de ses enfants. Elle explique que ces soldats, qu'elles ne connaissaient pas, étaient « guidés » vers les maisons des Tutsi par les voisins. Le récit de Providence est saisissant, alimenté par les reviviscences de son calvaire, par les odeurs qui l'ont hantée des mois durant, parce que « pendant le mois d'avril, il pleuvait : la maison était pleine de boue, la boue, c'était la boue, c'était le sperme, l'odeur, rien que ça... Et l'odeur de la boisson, puisqu'ils venaient, chaque fois ils étaient ivres ». La jeune femme rapporte qu'au début du génocide, elle se remettait à peine d'une pénible fausse-couche survenue à cinq mois de grossesse. Les sévices répétés des militaires ont empiré son état :

Au fur et à mesure qu'ils violaient, ils faisaient des plaies, ils faisaient encore des plaies, ça saignait, ça resaignait, ça n'arrêtait pas [...] Vers la fin du génocide, j'étais à moitié morte, je ne savais pas me contrôler, je ne savais pas qui entraînait, qui sortait. [...] J'étais vraiment dans une situation... Je ne sais pas comment te dire ! J'avais le vertige, j'avais des plaies, j'avais des ganglions ici [*elle montre l'intérieur de ses cuisses*], j'avais soif, j'avais faim, j'avais la nausée, tout !

Le récit de la tentative d'évasion de Providence témoigne de la difficulté d'échapper à la situation, par la fuite réelle ou même par le suicide. Il illustre aussi le caractère organisé des exactions, associées à des quarts de travail :

Il y avait des heures où tout s'arrêtait. Entre 11h et midi, ils allaient manger dans la forêt. Je me suis dit qu'il ne fallait pas que j'attende qu'ils reviennent et me trouvent ici [...] Je me suis dit : « Je pars, mais je ne laisse pas mes enfants ». Le problème que j'ai eu, c'est que ma belle-mère était là. Je me disais : « Est-ce que je vais lui proposer de se suicider comme moi ? Elle est grande, elle peut prendre des décisions. Et si je la laisse ici ? Pourtant, c'est moi qui suis responsable d'elle, qu'est-ce que je fais ? ». C'était un problème pour moi. Juste à côté de chez moi, à quelques mètres, il y avait une fosse commune où on jetait des gens. C'était pas une fosse, mais un grand trou. C'était prévu pour les latrines, des latrines de 30m qui étaient creusées pour une maison pas encore habitée. Là où ils maltraièrent d'abord les gens puis ils les jetaient à moitié morts. J'entendais leurs cris, à partir de 5h, de 4h de la nuit, toute la journée, jusqu'au soir, tous les jours, il y avait des femmes qui demandaient pitié... Je me suis dit : « C'est là où je vais me jeter, ils ne vont plus me trouver... Je vais jeter mes enfants ». Ma maison était entourée de quatre barrières : vers le bas, vers le haut, vers la droite et vers la gauche. Je pouvais pas sortir pour aller plus loin, mais je me suis dit : « En tout cas, là, c'est tout près. Ils ne sauront même pas que je suis sortie de la maison. C'était à 11h.

Alors, j'ai quatre enfants et j'ai commencé à me demander : « Par qui je vais commencer à jeter dans la fosse ? Par l'aînée ? La cadette ? Le troisième ? Quoi ? Si je jette l'aînée, les autres vont s'enfuir vers les barrières et ils sauront que nous sommes là et ils vont nous maltraiter. J'avais peur de la machette, j'avais très peur de la machette.

Confrontée à ces terribles décisions et à un dilemme moral lié à ses convictions religieuses, Providence ne pourra mettre son plan à exécution et demeurera à la merci de centaines de militaires pendant les trois mois du génocide. Elle raconte que la seule fois qu'elle osera repousser ses agresseurs, c'est quand elle entendra sa propre fille de 12 ans hurler au viol. Cet extrait de son récit illustre bien l'horreur et l'absurdité de l'attentat « identitaire ». Il nous donne surtout un aperçu du calvaire de Providence, esclave sexuelle de centaines de militaires durant trois mois :

« Pardonnez-nous, on ne sera plus des Tutsi ! Au nom de Dieu, nous ne serons plus des Tutsi ! Pardonnez-nous ! » J'ai entendu sa voix ! Il y avait un homme géant qui me violait, mais j'ai eu la force — je sais pas où j'ai trouvé la force — je l'ai bousculé. J'étais nue, tout ce temps-là, j'étais nue, je n'avais pas d'habits. Chaque fois que je me mettais debout, ça suivait... La chambre était pleine de gens qui attendaient... J'ai dit... Je tremblais... J'ai ouvert ma bouche et je les ai injuriés en kinyarwanda [*Elle rit*]. Il y a une injure... qui est venue du fond de mon cœur à cause de la souffrance... Elle continuait à crier. Je commençais à compter. Je disais : « Vous êtes combien dans ma chambre ? » Ils étaient là tout le long du mur. J'ai commencé à compter. Au nombre huit, je me suis arrêtée : ils étaient nombreux. J'ai une grande chambre, allongée mais grande, elle était pleine. J'ai pris une baïonnette qui était à côté de moi, je l'ai enlevée de l'étui et je l'ai donnée à celui qui était à côté de moi. Je lui ai dit : « Coupe-moi en mille morceaux ! Tout ce que vous avez cherché... Vous vous êtes emparés de tout, de toute ma personne, et vous voulez maintenant violer ma fille ? Je vous en prie ! Elle est encore trop jeune ! ». Alors il y a un homme qui a dit : « Écoute Madame, sois patiente ». Il est vite sorti, il l'a ramenée dans la chambre.

Réfugiée dans un établissement d'enseignement professionnel, Espérance a elle aussi connu l'esclavage sexuel. Elle raconte comment les militaires qui vivaient dans une maison voisine venaient chaque jour chercher les femmes du camp :

Les frères catholiques nourrissaient les réfugié-e-s en leur donnant des haricots et de la farine, que les femmes réfugiées feraient cuire plus tard pour tout le monde. Pour avoir les denrées, les femmes faisaient la file vers 16h et c'est à ce moment que les militaires leurs disaient de venir. Les premières filles ont refusé, les militaires les ont violées devant tout le monde puis les ont fusillées. Alors les suivantes ont accepté de suivre les militaires. La plupart des femmes qui subissaient des viols répétés priaient pour être fusillées. Cela a duré un mois et demi environ.

Espérance peine à raconter les atrocités que ses compagnes et compagnons d'infortune et elle ont dû subir. Son témoignage illustre terriblement l'entreprise de déshumanisation des victimes par leurs bourreaux :

Les militaires nous demandaient de se dévêtir à cause des poux qu'ils ne voulaient pas attraper. Les viols duraient toute la nuit, les femmes étaient échangées entre les uns et les autres. En plus on ne mangeait pas, puisqu'ils nous emmenaient au moment du repas. Les hommes étaient émasculés et les militaires forçaient les femmes à sucer les organes sexuels en guise de nourriture.

Libérata fut l'esclave sexuelle et domestique d'un homme influent de sa colline, proche du pasteur Bizimungu, président de la République rwandaise pendant la période dite de transition (19 juillet 1994 au 23 mars 2000). Maintenant âgée d'une trentaine d'années, elle prononce d'un ton quasi monocorde la litanie des atrocités qu'elle a subies tout au long du génocide :

Le soir [après avoir tué son mari en le jetant vivant dans une latrine, *ndir*], le conseiller m'a ramenée dans la maison où il avait l'habitude de me violer. Il m'a violé en me disant qu'il allait me faire ce que son mari me faisait. Le conseiller m'a dit : « Je voudrais voir la confiance que tu as en les hommes ». Il voulait voir ma confiance aux hommes hutu, il me demande de sourire pendant qu'il me viole jusqu'à ce qu'il parvienne à jouir. Je lui dis que je n'aurai pas cette force après ce qu'il m'a fait, de jeter mon mari dans la merde. « Si tu ne le fais pas, je vais te tuer ». « Je ne peux pas avoir cette force, il vaut mieux que tu me tues ». Il a sorti son pistolet, parce qu'il était aussi militaire, il travaillait dans les services secrets d'Habyarimana. Il m'a fait écarter les jambes, il m'a placé devant lui : « Si tu ne souris pas, je vais te viser dans le vagin ».

Jadis, Libérata était servante dans une famille. Lors du génocide, en plus de subir des sévices sexuels quotidiens, elle a dû travailler pour le conseiller et ses miliciens : pillage des maisons, des récoltes et du bétail des Tutsi, ramassage du bois, puisage de l'eau, etc. Grâce à sa fonction d'esclave à l'usage exclusif de ce conseiller, elle était relativement libre d'aller et de venir — pour accomplir les tâches domestiques et agricoles exigées par son bourreau — sans risquer la mort ou le viol par ses acolytes :

J'avais cette permission de me déplacer, avec un permis de ne pas mourir, de ne pas me tuer. Quand j'arrivais sur une autre colline, ils criaient : « Toi tu es Tutsi ! ». Mais celui qui m'accompagnait avait un papier qui disait que personne ne devait me toucher, et c'était signé par le conseiller. Le conseiller ne voulait pas partager avec les Hutu qu'il dirige. Même s'il y avait déjà quelqu'un qui m'avait connu en matière de relations sexuelles [avant d'être *réquisitionnée* par le conseiller, Libérata avait déjà été violée par d'autres miliciens, *ndlr.*], mais j'étais à lui seul, il ne voulait pas partager avec d'autres Hutu.

5.2.5 « Tu vois comment nous sommes des hommes ? » (Libérata)

Dès les premiers jours du génocide, les miliciens exigent de Libérata qu'elle remplisse un rôle sordide de témoin du « travail » accompli par les génocidaires⁶⁴, en vertu de croyances pour le moins déviantes :

[Le conseiller] a appelé une réunion et il a dit : « Dieu a convoqué une réunion de tous ses ministres. Dieu a dit qu'il ne veut pas la race tutsi. Tuez-les tous ! Vous allez me donner le rapport. Il faut vraiment leur donner une mort extrême ». Le conseiller a dit alors : « Vous devez choisir quelqu'un qui va assister à toutes ces tueries, qui va raconter à Dieu ». Donc après, on devrait me tuer pour que j'aie raconter la mort des Tutsi au Seigneur. C'était une réunion où tout le peuple du secteur était réuni : Hutu, Twa, Tutsi. Le conseiller a dit que personne n'avait le droit de me toucher : « On t'a choisie, c'est toi qui va assister à la mort des Tutsi et quand on aura fini le travail, on te tuera aussi ».

« Pour te prouver que ce que nous allons faire est vraiment méchant, il faut tuer les tiens en ta présence » affirment-les miliciens. Et c'est ainsi qu'ils ont massacré tous les membres de la famille de Libérata sous ses yeux, notamment ses six frères :

Comme on m'avait donné le devoir de voir la mort des miens, ils ont pris mes frères, *[elle donne lentement les noms complets des six jeunes hommes]*. Ils ont pris une scie et les ont coupés comme un arbre, avec la scie qu'on utilise pour couper les branches du caféier. Ils ont pris le sang de mes frères et me l'ont donné à en me disant de le boire. « Il faut que tu donnes un rapport consistant à Dieu, en commençant par la mort de tes frères ».

⁶⁴ C'est d'ailleurs par le récit de certaines de ces séquences de torture auxquelles elle a assisté que Libérata débute son témoignage.

Les *Interahamwe* ont aussi violemment battu ses enfants puis livré leurs corps meurtris aux chiens errants. L'un avait 5 mois et l'autre presque deux ans, le récit de leur survie est insoutenable :

Mais les chiens ne les ont pas mangés. Ils les ont mordus. Et comme j'étais bergère, je gardais les vaches du conseiller, j'ai pu ramasser les corps de mes enfants. J'ai trouvé une... [auge, *ndlr.*] qui sert à préparer la bière [de banane, *ndlr.*] et je les ai caché dedans. J'en ai mis une autre par-dessus pour les cacher. Ils étaient mordus par les chiens, mais étaient encore vivants et je les ai cachés dans l'auge à bière, dans un pâturage où personne n'allait. Je trayais la vache et donnais le lait à mes enfants en cachette. Je sortais les enfants au soleil quand il n'y avait personne, pour qu'ils puissent prendre l'air. Mais le corps des enfants commençait à se décomposer. Quand les *Inkotanyi* sont arrivés, pour fuir, j'ai mis mes enfants dans un carton, que j'ai placé sur ma tête. Mais leurs corps étaient décomposés. Grâce à Dieu, les enfants sont toujours en vie, les deux sont en sixième année du primaire. Ce sont vraiment les *Inkotanyi* qui les ont soignés. On les a mis dans des sacs, parce que [leurs chairs] étaient décomposées, elles tombaient dans le sac.

Chaque jour, après les massacres et les tortures, les miliciens faisaient des réunions auxquelles Libérata devait assister. Le conseiller rappelait périodiquement à ses acolytes de ne pas toucher la jeune femme : « Si quelqu'un ose, je le tue », menaçait-il. C'est ainsi que la jeune femme est forcée d'accompagner les génocidaires dans leurs *raids* meurtriers afin d'assister aux crimes commis contre d'autres femmes :

« Nous voulons te montrer comment nous sommes des hommes ». Avec la femme enceinte, ils ont pris la lance et l'ont mise dans la bouche de l'enfant et ont continué à l'enfoncer. Bien entendu, l'enfant est mort et ils ont enfoncé la lance jusque dans la tête de sa maman. Et ils ont dit : « Tu vois comment nous sommes des hommes ? » J'ai dit : « Oui, je vois comme vous êtes des hommes » « Est-ce que tu vas parler de ça ? » « Oui je vais en parler ».

Libérata assiste donc à quantité de scènes horribles qu'elle raconte dans le détail pendant de longues heures. Elles nous renseignent sur l'entreprise macabre de déshumanisation des Tutsi, au mépris de toutes les valeurs humaines et des traditions de la société rwandaise, comme le respect suprême des personnes âgées et des défunts :

Ensuite, ils ont donné l'ordre de violer les vieilles mamans, tout en disant que quand ça fait longtemps qu'elles n'ont pas fait l'amour, elles sont comme vierges. Il y avait une vieille maman qui s'appelait [X] qui avait 70 ans. Une affaire de 70 hommes l'ont violée. Parmi eux, il y avait

même un médecin, un certain [X] Ils l'ont violée, ils l'ont vraiment déchirée, tous ses organes. Après, quand elle voulait aller [uriner et déféquer, *ndlr.*] [...] Ils ont trouvé le corps d'une jeune fille qu'ils ont tuée et qu'ils n'avaient pas encore violée. Ils se mettent sur le cadavre...

Plusieurs récits mettent en relief le dessein des génocidaires de punir les femmes tutsi, jugées hautaines et méprisantes à l'égard des Hutu :

Ils ont pris une autre femme, qui s'appelle [X]. On l'a prise vers 18h-19h, au coucher du soleil. Ils ont pris une lampe-tempête, l'ont mise dans ma main, ils avaient l'objectif de tout me montrer. Ils m'ont demandé de tenir la main de l'enfant de la femme. Je tenais l'enfant et la lampe. Ils ont pris une très longue épée. Ils disaient : « L'épée, c'est les hommes des femmes tutsi parce que les femmes tutsi n'acceptent pas les hommes hutu, leurs hommes ce sont des épées ». Ils ont fait des mouvements de va-et-vient avec l'épée dans le vagin. (Libérata)

Libérata dénonce sans équivoque et sans relâche la cruauté des *Interahamwe* : « Ces gens-là sont vraiment méchants. Imagine, il creusait un petit trou, il disait à la femme de mettre sa tête et il venait derrière et il la violait. On les a vraiment déchirées d'une façon ou d'une autre ». Elle s'interroge continuellement sur l'humanité et la motivation des violeurs : « Imagine-toi qu'il était toujours au-dessus de moi alors qu'il savait que je ne mangeais pas, il ne me donnait pas de nourriture. Ça sentait vraiment mauvais. Beaucoup de gaz, parce que je ne mangeais pas et que l'homme me pénétrait tout le temps ».

5.2.6 « Tu veux voir la matrice d'une femme tutsi ? » (Libérata)

On retrouve aussi dans plusieurs récits l'effroyable obsession des bourreaux d'observer le sexe des femmes tutsi *pour voir si elles sont faites comme les Hutu*, si leur matrice est différente, si les fœtus tutsi se positionnent autrement, etc. La première menace de viol que subit la petite Alice est associée à cette obscure « curiosité » des *Interahamwe* : « Avant de les tuer, il faut qu'on voit le sexe d'une fillette tutsi », lancent-ils. Libérata insiste sur cette dimension du « travail » des miliciens dont ils voulaient qu'elle témoigne devant Dieu :

Ils ont pris ma maman, lui ont enlevé ses vêtements et mise au milieu du rond-point. Ils m'ont appelée et m'ont demandé si j'avais déjà vu le sexe de ma mère. Ils disaient : « Nous, on vient voir. Regarde comment ta mère était normalement ». Ils ont enfoncé l'épée dans le sexe. Je disais : « Non, je vois qu'elle est faite comme vos mères ! » « Non, regarde, elle est un peu spéciale ! » [...] Ils ont pris ma tante aussi, qui s'appelait [X], elle aussi était enceinte. Ils disaient : « Viens, on va t'apprendre le métier de docteur ». Ils ont pris un couteau de cuisine et ont ligoté ses bras derrière son dos avec de la corde. Les uns prenaient l'épée et la faisaient entrer dans son vagin, tandis que les autres la coupaient avec le couteau. Ils voulaient voir comment l'enfant d'une femme tutsi s'assied dans son bassin. Ils disaient que l'enfant de la femme tutsi ne s'assied pas de la même façon dans le bassin que chez la femme hutu. Ils ont montré comment l'enfant était dans le bassin et ils l'ont jeté dans les latrines déjà utilisées. [...]

Ils ont pris une autre fille qui s'appelle [X]. Ils l'ont violée, une affaire de cent hommes hutu. [X], après l'avoir violée, ils ont pris un piquet pour attacher les chèvres. Ils ont dit : « Tu veux voir la matrice d'une femme tutsi ? » Ils l'ont enfoncé dans son vagin et ont amené ses organes, même les grands intestins, et les ont tourné sur le piquet. Ils ont appelé les chiens pour qu'ils mangent les viscères. La femme, encore vivante, regardait les chiens manger ses propres entrailles.

Face à la persistance de telles rumeurs, Providence avoue s'être demandée si, effectivement, toutes les femmes étaient faites comme elle :

J'ai passé 3 mois dans mon lit, dans ma chambre, les jambes écartées... Avant de faire tout ce qu'ils voulaient faire, ils observaient d'abord à l'intérieur. Des fois même, ils touchaient même avec leurs doigts SALES, pleins de sang.

Q : Ils voulaient observer quoi ?

Ils observaient je ne sais pas quoi ! Des fois, ils commençaient : « Les femmes tutsi sont différentes des nôtres ! Pourtant les missionnaires nous ont dit que nous avons été créés par un seul Dieu ! Nous ne voyons pas la différence ! » [...] Jusqu'à présent, je pose la question aux gens : « Est-ce que les femmes sont différentes ? Ils disent : « Non ! ».

5.3 Les conséquences du génocide

Le génocide a entraîné la mort de plus d'un million de personnes, le viol de plus de 500 000 femmes et l'exil de plus de 3 millions de Rwandais-e-s. Il a également eu pour conséquences la destruction des infrastructures politique, administrative et socioéconomique du Rwanda, et celle du tissu social. Au lendemain du carnage, la population est traumatisée, divisée; les réseaux sociaux qui,

traditionnellement, fournissaient un grand soutien aux femmes, sont réduits à néant. Les relations interpersonnelles extra et intrafamiliales s'avèrent marquées par la haine et la méfiance. De leur propre aveu, les problèmes de santé mentale sont le lot de bien des survivantes que nous avons rencontrées, à tout le moins dans les mois suivant le génocide. Dans ce chapitre, nous abordons le récit des séquelles physiques, morales et matérielles du génocide dans la vie des rescapées. Nous verrons que si plusieurs de ces dames désormais bien en chair affirment en riant qu'à la fin de la guerre, elles étaient effroyablement maigres à cause du manque de nourriture, le corps des femmes violées porte durablement les stigmates de la haine. 12 ans plus tard, les rescapées nous montrent et nous racontent les traces indélébiles de l'horreur.

5.3.1 « Vers la fin du génocide, j'étais à moitié morte » (Providence)

Providence assure que depuis les violences qu'elle a subi tout au long des trois mois du génocide, elle a un côté du corps plus allongé que l'autre : « parce que chaque fois qu'ils venaient, ils faisaient ça [*elle montre comment les violeurs poussaient sa cuisse droite vers l'extérieur*]. D'autres, comme Henriette ou Espérance, souffrent d'hypertension chronique. Cette dernière endure également des maux de tête et de dos quotidiens, « à cause des coups de bottes quand j'ai refusé de m'asseoir sur un jeune garçon qui venait d'être tué comme le milicien le demandait ». Elle a à charge sa mère devenue infirme des suites des mauvais traitements subis pendant le génocide. Alice raconte longuement les souffrances de sa propre mère, violée elle aussi et hospitalisée durant un an :

Elle a perdu la tête, tu ne peux pas comprendre. Elle était comme ça... [*Alice montre la position des jambes déboîtées de sa mère*] Sa jambe était là, l'autre était là. Quand on l'a emmenée dans la salle d'opération pour voir comment elle pourrait marcher. Elle avait perdu la tête, elle ne savait pas parler, elle était comme un enfant qui commence à parler... Elle ne savait pas qui entre... Elle ne savait ni lire ni écrire. Tu disais qu'elle était foutue. Mais, ça va maintenant, ça commence à aller parce qu'on lui a fait l'opération, tout ça, tout ça.

5.3.2 « Ils s'arrangeaient pour envoyer des hommes qui portaient le virus » (Providence)

Si plusieurs des participantes à cette recherche ont admis avoir subi des violences sexuelles et en ont livré le récit, aucune n'a dit être porteuse du VIH/sida. Providence a vécu cinq années en pensant qu'elle était contaminée : « Quand j'ai vu les résultats auxquels je ne m'attendais pas, ouh ! je me suis vite relevée ! Je disais que ça valait pas la peine... En moi, j'étais sûre et certaine d'avoir contracté le VIH : plus de 500 hommes ». Elle se réjouit de ne pas avoir été contaminée alors que, s'étonne-t-elle, « ces gens qui étaient chez moi, ils allaient violer mes voisines et ils revenaient encore chez moi c'était des va-et-vient, des allers-retours. Les voisines ont été infectées. Elles sont déjà mortes, elles sont mortes et moi je n'ai pas le VIH ! ». Même au moment des viols, Providence était consciente de l'utilisation du sida comme arme de destruction des femmes tutsi :

Franchement, je te dis : à voir même les gens qui venaient dans ma chambre, il y en avait qui manifestaient des signes extérieurs. Moi je voyais, parce qu'ils s'arrangeaient pour envoyer des hommes qui portaient le virus : « Allez leur transmettre ! Qu'elle ne meure pas directement, qu'elle meure après ! Après avoir le sida. Allez ! violez-les ! ».

Selon Jacqueline, elle-même épargnée, le viol « c'était comme un fusil, mais, poursuit-elle, le problème c'est que la femme qui était bien portante et on l'a faite violer par quelqu'un qui avait le sida ». Assumpta évoque elle aussi l'instrumentalisation conjointe du viol et du sida à des fins de purification ethnique :

Vous me demandez si on savait qu'on allait violer ? On ne savait pas ! Mais ils étaient mobilisés ! Ils disaient : « Il FAUT tuer les Tutsi jusqu'à la racine, qu'il n'en reste même pas et que même ceux qui restent ne soient pas en bonne santé ! [...] »

Voir une fille de 17 ans qui meurt du sida alors qu'au moment du génocide, elle avait peut-être 10 ou 11 ans. On violait tous ! Même les vieilles dames jusqu'au bébé ! C'était une arme aussi pour les génocidaire : ils voulaient les Tutsi, jusqu'à ce que même les femmes qui restent, même les jeunes filles, meurent sans avoir d'autres enfants !

Solange, bien portante de nos jours, déplore que certaines jeunes femmes de son entourage n'aient pas cette chance. Pire, porteuses du virus sans le savoir, elles ont par la suite contaminé leur mari et décimé toute leur famille comme ça.

5.3.3 « L'enfant ne sait pas qu'il est Hutu » (Espérance)

Une autre conséquence tragique des viols s'associe à la naissance, dans les mois qui suivirent, d'enfants « nés de la haine » (Provencher et *al.*, 2002), un phénomène douloureux et largement ignoré par les instances politiques et par les sciences sociales. Maintenant âgé-e-s d'une douzaine d'années, ces « *ibinyendaro* » (« bâtards », en kinyarwanda) commencent à poser des questions sur leur père inconnu, alertés par les quolibets dont ils font régulièrement l'objet. Les récits révèlent qu'ils sont parfois rejetés par leur mère, par leur famille et/ou par la communauté. Les autres enfants de la famille acceptent difficilement ces intrus.

Espérance regrette que son fils unique, issu du viol, soit né dans de si mauvaises conditions et qu'aucune association ne parvienne à l'aider à gérer cette situation. Elle déplore que l'enfant lui rappelle ce qui s'est passé, mais comme il fait partie d'elle, elle l'accepte. La communication reste toutefois difficile entre la mère et le fils, lequel se demande qui est son père, tandis que sa grand-mère maternelle le rejette parce qu'elle le considère comme le « fils des *Interahamwe* » :

Dernièrement, on a déterré les dépouilles de victimes et l'enfant a demandé si son père était parmi les cadavres. J'ai pris un bâton et je l'ai frappé en lui disant de se taire. Une autre fois, il a reposé la question et je lui ai dit que les miliciens ont tué son père. Je ne voulais pas qu'il soit traumatisé. La parenté hait l'enfant et me dit de l'emmener ailleurs. L'enfant ne sait pas qu'il est hutu et il va le savoir par les autres. Je préfère me taire et laisser l'avenir faire quelque chose.
(Espérance)

Providence se dit soulagée de ne pas être tombée enceinte, malgré les viols incessants, parce que, déplore-t-elle, « il y a des femmes qui sont folles, qui essaient même de tuer leurs enfants, parce

qu'elles sont folles à cause du viol qu'elles ont subi ». Elle explique cette chance par le fait qu'elle venait de faire une fausse-couche et n'avait pas recommencé à être menstruée.

5.3.4 « J'étais traumatisée. J'ai perdu la tête » (Alice)

Après avoir subi les pires exactions et perdu tous leurs repères (famille, communauté, biens), de nombreuses rescapées affirment avoir perdu la tête lors du génocide.

Je savais que tout le monde était mort... Maman est morte... Mais je ne savais pas si c'est moi... J'avais perdu la tête, j'étais foutue ! [...] J'étais morte, mais je ne savais pas... Je ne sais toujours pas comment je suis arrivée à [ville] [...] là où il y avait des petits garçons, des filles, des rescapés qui ont perdu toute leur famille, là où il y avait les bébés et les garçons dont on a cassé la tête, moi aussi j'étais parmi eux. (Alice)

Déjà survivante du viol, Alice vit une nouvelle commotion en apprenant, contre toute attente, que sa maman est vivante. Le personnel soignant lui cache cependant qu'on a retrouvé sa mère violée et laissée pour morte sur des monceaux de cadavres, pour permettre à la fillette de se remettre de son choc traumatique :

Quand on m'a dit que maman était encore vivante, je suis tombée par terre, j'ai perdu la tête. Je ne sais pas comment moi je me suis rendu compte que je suis à l'hôpital. Ce n'était pas facile [...] J'ai été soignée. Donc, à ce moment-là, on ne m'a rien dit sur ma famille parce qu'on voulait que je résiste un peu. [...] [Mon frère] est venu me voir à l'hôpital. Je commençais à aller mieux, je commençais à reconnaître quelqu'un.

Providence erre des semaines durant à la recherche de son défunt mari, espérant le retrouver vivant, quoique les voisins lui aient révélé les circonstances de sa mort :

Quand j'allais en ville, chaque fois je croyais que mon mari allait revenir. Je n'avais pas... Je n'étais pas complètement... Je n'avais pas cru qu'il était mort. [...] L'endroit qu'on appelle le quartier [X], là, de 7h à midi, tout le quartier est rempli de gens qui vont et qui viennent. Je me mettais... Il y a des escaliers devant un magasin, je me disais : « Je vais l'attendre ici, parmi tous ces gens je suis sûre que parmi tous ces gens, il y a [mon mari], c'est sûr qu'il est là ». Je gardais

les yeux grand ouverts, j'attendais... Je me disais : « Celui-là ? Oh non, c'est peut-être celui-là ? ». Je me disais que, peut-être, il avait oublié là où il habitait, il a été traumatisé, il vit ailleurs, mais je vais le conduire chez lui.

Ces sorties suscitent souvent des moments de grande confusion et d'angoisse alors que les souvenirs de l'horreur affectent les relations au quotidien avec les autres :

Je me disais : « Ces gens qui sont là vont me violer ». Dans les taxis, par exemple, je le faisais inconsciemment : je comptais le nombre d'hommes qui se trouvaient dans le taxi. Quand je voyais qu'ils étaient majoritaires, je n'entrais pas dans le taxi, des fois, je sortais. « Qu'est-ce qui se passe ? Pourquoi ça ? ». Je n'avais confiance en personne, surtout en les hommes.

... je me demandais : « Est-ce que je vis ou je ne vis pas ? » Je me regardais, je m'observais. Des fois, je me disais : « Où suis-je ? ». Tu sais, il y avait une période où je ne savais même pas mon nom. Personne ne m'avait demandé mon nom. Mais moi je me demandais : Qui suis-je ? Tout était flou en moi. (Providence)

Celles qui ont perdu mari, enfants et repères, ressentent aussi cet anéantissement (« je suis morte vivante ») que les génocidaires avaient bien prévu :

On a tué mes enfants, on a tué mon mari, mais on m'a laissée. Je n'ai pas demandé de me laisser ! J'ai demandé plusieurs fois : « Tue-moi ! » « NON ! vous êtes déjà tuée ». C'est moi seule qui suis restée. Pourquoi je suis restée ? [...] « Pourquoi vous me laissez, tue-moi aussi ! (sic) » Il m'a dit : « Partez ! Vous, vous êtes tuées ! ». Parce qu'il a tué les enfants. (Henriette)

Cette quête s'effectue lentement, au cours des années noires qui suivent le génocide. Même si certains de leurs proches sont en vie, l'accablement de l'après-génocide semble insurmontable : « Les enfants venaient sourire devant moi, l'un après l'autre. Je ne pensais même pas à la relation qui existait entre moi et les enfants ». Providence se sent coupable parce que ça lui a pris presque 5 ans pour parler avec ses enfants de ce qui était arrivé pendant le génocide. Sa fille ne lui avait d'ailleurs pas non plus raconté la tentative de viol qu'elle avait subie, ce qui illustre le degré de douleur qui paralyse les rescapées :

Depuis le génocide jusqu'en 1999, donc cinq ans après le génocide, je n'avais même pas pensé à appeler ma fille et lui demander ce qui lui était arrivé, ce qu'elle avait vécu ! C'est juste après avoir reçu le premier résultat du VIH que je les avais appelés. J'ai commencé à causer avec eux, leur dire toute la vérité du génocide, tout ce que j'avais vécu, puisque j'avais déjà espoir de vivre longtemps. Et c'est après m'avoir entendu, que ma fille a commencé à raconter son histoire : comment on l'a prise de la chambre, comment on l'a fait sortir, comment on a voulu la violer, comment elle a crié... Une maman qui n'a jamais pensé à écouter sa fille ! J'étais irresponsable mais c'était pas de ma faute... (Providence)

Plusieurs insistent sur cet impact immédiat du génocide qui provoque un repli sur soi et une sorte d'engourdissement identitaire, un état incompréhensible pour qui n'a pas connu une telle expérience de la violence extrême déployée dans l'urgence et le chaos⁶⁵. Providence affirme que ses émotions, la joie par exemple, sont réapparues plusieurs années après le génocide après un lent dégel : « Imagine, le jour où on m'a annoncé sa mort [de son mari, *ndlr.*], je n'ai pas pleuré. Puisque je savais que quelques minutes après nous aussi nous allions mourir. Je n'ai pas eu le temps de le pleurer [...] Ça s'est passé comme ça... Comme si je ne l'ai pas connu ».

5.3.5 « Tout le monde est mort, je suis seule » (Alice)

Dans leur récit de l'après-génocide, les femmes révèlent leurs difficultés, à l'heure de la reconstruction d'une existence et d'un « soi » désintégrés par les violences extrêmes dont elles furent victimes :

J'étais comme un chiffon, je ne pensais à rien, seulement qu'on doit manger, je devais avoir du travail, je devais aller travailler, parce qu'on doit manger absolument, on doit louer une maison, on doit avoir une boyesse, parce qu'à Kigali c'est normal, c'est nécessaire. [...] c'était la survie. (Henriette)

Les impératifs de la vie quotidienne sont chaque jour l'occasion de « vérifier » l'étendue des dommages sur le plan identitaire. Henriette, dont tous les enfants ont été tués, travaille quelques mois à la Croix-

⁶⁵ Rappelons qu'un million de personnes furent exterminées en trois mois.

rouge auprès des orphelins. Elle analyse ce geste comme une tentative d'introspection, pour « voir » si elle est encore un être humain, c'est-à-dire un être capable d'amour :

Je ne pensais même que je ne pouvais pas aimer les enfants — mon métier c'est enseignante — mais je suis allée à la Croix-Rouge rwandaise, j'y ai travaillé deux mois avec les petits enfants. Je sentais l'amour plus encore, j'ai vu que je n'ai pas perdu l'amour. [...] c'était important de voir que j'aime encore, je vis encore; si vous n'aimez pas vous n'êtes pas une personne. [...] je suis venue pour m'examiner, si j'ai encore de l'amour et j'ai vu que l'amour, je l'ai. Et puis je suis partie.

Plus de la moitié des répondantes sont restées veuves et pour certaines, la solitude associée à la perte d'un partenaire de vie s'ajoute aux traumatismes, accentuant l'isolement des victimes de viol :

Des fois, j'étais invitée à un mariage et je n'y allais pas. Pourquoi aller voir les gens se réjouir ? Je suis seule, je ne suis pas accompagnée ! Je demandais la permission au travail disant que je suis invitée à un mariage, mais le temps venu, je n'y allais pas : j'entrais dans mon lit. (Providence)

Elles déplorent que la lutte pour la survie se trouve inévitablement compromise par la douleur d'avoir perdu les siens et par le profond sentiment de déréliction qui en résulte :

Être veuve en tant que jeune et puis perdre les familles, les frères et sœurs, les amis... Ah ! Ce n'est pas facile, ma chère ! On vit une vie misérable, quoi ! Je ne sais pas comment on dit... [...] Tu sais, quand j'étais avec mes parents, ça me faisait plaisir, [...] ils me conseillaient ... Je n'étais pas seule, je n'étais pas seule, j'étais pas comme... maintenant. (Liliane)

Quoique très jeunes au moment du génocide et issus d'une famille relativement épargnée, les enfants d'Yvonne craignent la séparation d'avec leurs parents. Encore maintenant, ils refusent de quitter la maison. À son douzième anniversaire, comme beaucoup d'enfants rwandais, la fillette a dû partir pour l'internat. Yvonne raconte que cette enfant timide et silencieuse a souffert d'énurésie jusqu'à ce que sa mère lui permette de revenir vivre à la maison.

5.3.6 « Après, on a commencé la vie difficile, avec les maisons détruites » (Assumpta)

Depuis le génocide, plus de la moitié des chef-fe-s de ménage sont des veuves ou des femmes dont le mari est emprisonné⁶⁶. Les conditions de vie des rescapées, marquées par l'esseulement, s'avèrent souvent précaires sur le plan économique, particulièrement pour les veuves qui ont perdu un ou plusieurs enfants. Ces derniers représentent un soutien matériel vital dans des « collines » souvent privées d'eau courante et d'électricité, une canne de vieillesse : « À quoi sert de vivre ? À quoi sert d'avoir des enfants ? [...] les enfants sont morts. Tout ce que j'ai investi... J'étais désespérée ». Notons que si, en français, il n'existe pas de mots pour désigner les femmes qui ont perdu leurs enfants, en kinyarwanda, on dit « une femme aux seins coupés »⁶⁷. Pour ces veuves d'avril que nous avons rencontrées, privées de leurs biens accaparés par les pillards⁶⁸, spoliées de leur terre pour des questions d'héritage⁶⁹, le traumatisme s'associe aussi à un sentiment de dénuement total sur le plan matériel, que l'on peut considérer comme une forme de perte identitaire. Plus de 100 000 enfants se sont également retrouvés orphelins. À ce titre, plusieurs évoquent la solidarité dont les unes et les autres ont fait preuve au lendemain du génocide :

Nous, les veuves, on s'est débrouillées pour élever les enfants et aussi pour élever des orphelins. Moi, par exemple, j'avais mes enfants et j'avais d'autres enfants à charge, que je ne connaissais même pas ! Avec qui je n'avais pas relations ! Ce n'est pas seulement moi : les femmes ont fait ça, les veuves ! Mais les familles qui étaient là n'ont pas adopté des enfants et les veuves qui étaient pauvres, elles ont adopté les enfants ! (Assumpta)

⁶⁶ Direction du développement de la coopération. 1999. *Programme annuel pour le Rwanda et les grands lacs* <http://129.194.252.80/catfiles/1998.pdf>

⁶⁷ Interview de Yolande Mukagasana par Fatoumata Sidibé, publiée dans *Amina* en avril 2005 <http://www.arts.uwa.edu.au/Afrit/AMINAMukagasana.html>

⁶⁸ Au sujet de l'importance du pillage lors du génocide des Tutsi, voir Hatzfeld, Jean. 2003. *Une saison de machettes : récits*. Paris : Seuil, 312 p.

⁶⁹ Une nouvelle loi sur les régimes matrimoniaux et l'héritage est votée par le Parlement rwandais en 2000. Elle accorde aux femmes l'accès réel et sans restriction aux biens de leurs maris et de leurs parents. Ce n'était pas le cas au lendemain du génocide, ces questions étant réglées selon le droit coutumier (patriarcal).

Paradoxalement, il est fréquent de constater que les familles post-génocide comptent plus de membres qu'avant, pratiquement toutes les veuves ayant adopté plusieurs orphelins, parfois des dizaines⁷⁰. Mais les femmes âgées, les « vieilles mamans » comme les appelle au Rwanda, constituent, avec les enfants, un groupe très vulnérable. Au plan pratique, les femmes doivent s'habituer à gérer le ménage et réapprendre à vivre seules avec les enfants dans leur maison — lorsqu'elles ont la chance de l'avoir récupérée — malgré ce qu'il a pu s'y passer :

Il y a des femmes qui me trouvaient chez moi, après le travail, pour me dire : « Moi, quand je suis dans ma chambre, la nuit, je vois l'image de mon mari et je fais des cauchemars ! Je ne veux pas passer la nuit dans ma chambre, je veux rester chez toi ! ». Je disais : « Tant mieux ! On va passer la nuit ensemble ». On se couchait par terre sur le matelas [...] J'allais chez elle, je passais la nuit encore, pour la réhabituer à aimer chez elle, ainsi de suite.⁷¹ (Providence)

À son grand désespoir, Assumpta pouvait voir sa maison brûler de son lieu de captivité et anticipait les difficultés de la reconstruction matérielle sans son mari :

C'était comme commencer à nouveau : on n'avait rien. Par exemple, on est sorti-e-s comme ça... avec des sandales, comme ça... avec un pagne, comme ça, en pensant que tu vas retourner à la maison. Après, on a commencé la vie difficile, avec les maisons détruites et incendiées. [...] La vie n'était pas facile : on n'avait pas d'habits, pas de nourriture, on n'avait pas d'argent. On a commencé à vivre. (Assumpta)

⁷⁰ Celles et ceux qui n'ont pas trouvé de famille d'accueil ou d'orphelinat pour les accueillir se sont parfois regroupés en famille d'orphelins pour surmonter leurs difficultés, avec à leur tête un « orphelin chef de ménage ». On estime à plus de 65 000 les foyers dirigés par des « enfants-parents », dont 90 % sont des jeunes filles elles-mêmes orphelines et rescapées du génocide. (O'Toole, 2005)

⁷¹ Providence elle-même, qui a subi des viols collectifs pendant les trois mois du génocide, contrôlée, dominée, humiliée, réduite à l'impuissance, donne libre cours à sa révolte dans les mois qui suivent, possiblement dans un effort d'exorciser le passé. Ces épisodes représentent peut-être une façon de se réapproprier sa chambre, symbole d'un espace intime envahi par l'altérité :

Quand j'arrivais chez moi, je me battais. Je croyais que quand j'entrais dans ma chambre, tous ces gens... Pour te dire comment je vivais encore le génocide... Je fermais ma chambre à clé et je commençais à me battre avec ces génocidaires, comme s'ils étaient là. Les murs de ma chambre étaient très sales parce que je donnais des coups de pied, même la tête. J'avais les coudes qui saignaient et je me sentais forte. Tous les soirs, je ne faisais que me battre avec ces gens. Et après, je dormais sans manger parce que j'avais utilisé le peu d'énergie que j'avais.

Pour les jeunes survivantes, recommencer à vivre signifie reprendre l'école, ce qui n'est pas sans poser problème alors que la majorité des rescapées connaît des difficultés financières mettant en péril leurs tentatives de reconstruction :

À partir de là, quand le FPR est arrivé, j'ai décidé de continuer à étudier parce que je n'avais rien d'autre à faire. J'ai commencé l'école primaire, mais je n'avais pas d'argent pour ça. Donc j'allais étudier, mais je n'étais pas encore à l'internat. L'école avait accepté que j'étudie gratuitement parce que j'étais parmi les filles les plus intelligentes de l'école. Donc, j'étudiais et rentrais à la maison jusqu'à l'école secondaire. (Solange)

Heureusement pour elle, la scolarité de Solange est prise en charge par le Fonds d'Assistance aux Rescapés du Génocide (FARG) à partir du secondaire. Elle connaît certaines difficultés dans ses apprentissages et sa famille d'accueil l'incite à arrêter l'école. Déterminée à réussir, Solange étudiera clandestinement pendant toute sa quatrième année du secondaire.

5.4 Quelle réconciliation ?

5.4.1 « Nous sommes obligés de vivre ensemble » (Consolatrice)

Depuis quelques années, le gouvernement a mis en place un ensemble de politiques visant l'unité et la réconciliation de la population rwandaise. Avec la reconstruction matérielle du pays et le retour à une vie « normale », le peuple rwandais prend rapidement conscience que sa coexistence s'avère inéluctable, à la fois sur le plan moral et sur le plan matériel : « Nous vivons dans les mêmes quartiers, nous travaillons ensemble : tu verras qu'ici, toutes les ethnies sont là. Même dans les églises, on est confondus, dans les autobus. On a accepté, on a vu qu'on ne peut pas continuer à chercher à s'entretuer », souligne une employée du Réseau des femmes. Plusieurs participantes semblent donc globalement en accord avec les orientations gouvernementales et les efforts de réconciliation, notamment parce qu'elles veulent que les générations futures retrouvent la paix et l'harmonie :

Moi vraiment je les accepte très bien et j'admire l'État qui veut qu'il y ait une réconciliation entre les Rwandais, Rwandaïses. Avant, les Hutu et les Tutsi se mariaient, ils étaient les parrains et marraines des enfants. Moi j'aimerais qu'il y ait une réconciliation, parce que je ne veux pas que mes enfants vivent ce que j'ai vécu. Je ne veux pas que ma fille soit veuve, que mes fils voient ce que j'ai vu. J'aimerais qu'il y ait la paix, qu'il y ait la réconciliation, que ces choses qu'on a vues ne se reproduisent plus. (Jacqueline)

S'il y avait un pays pour les Tutsi, un pays pour les Hutu, les choses ne se seraient pas passées comme ça... On aurait mis un mur comme cela a été fait en Israël, entre les Israéliens et les Palestiniens. Ce sont toujours nos voisins, nos enfants vont dans les mêmes écoles, on se soigne chez les mêmes médecins, on achète dans les mêmes marchés. Nous sommes obligés de vivre ensemble et de chercher une paix durable pour nos enfants. (Consolatrice)

Au moins en regard des contingences du quotidien, comme le précise Godelieve, intervenante sociale, la population est obligée d'accepter une vie solidaire : « Le Rwanda est un pays pauvre, chacun a besoin de l'autre automatiquement, surtout à la campagne ». Si l'on s'accorde pour reconnaître le bien-fondé d'une réconciliation en vertu du contexte — « on n'a pas le choix » — plusieurs rescapées déplorent toutefois son côté prématuré, au regard de l'étendue des séquelles psychologiques du génocide : « Finalement, si on te dit : c'est la réconciliation, je pense que quelque part, c'est possible. Mais je te dis qu'il y a des gens pour qui c'est difficile, très difficile et même, qui voudraient le faire, mais qui ne sont pas prêts. C'est trop tôt » (Yvonne). Certaines désapprouvent également que les autorités aient imposé cette réconciliation aux rescapé-e-s, au mépris de leur processus de reconstruction individuelle :

Mais ce que je demande à Dieu, c'est la vraie réconciliation, mais ce n'est pas une réconciliation qui vient tout de suite, non ce n'est pas juste. Petit à petit, comprendre vous-mêmes. [...] Se réconcilier petit à petit, selon ta volonté, sans que quelqu'un du gouvernement vienne vous dire : « Fais ça ». (Henriette)

Tu sais, Sandrine, c'est difficile de dire ça *[sanglots]*. La réconciliation est difficile, je te jure. *[sanglots]* Parce que... il faut voir ! Nous avons de la peine à vivre. Nous avons de la famille... L'AUTRE *[elle insiste vocalement sur ce mot]*, il est là avec toute la famille, L'AUTRE, il est là avec sa mère, son papa, tous ses biens, tout ça... Ils ont un boulot, tout ça. Quand tu le vois... Je ne peux pas te dire... La réconciliation... Ce n'est pas facile d'accepter la réconciliation... d'après moi... d'après moi. Avec tout ce qu'ils ont fait. Comme c'est la loi... [...] C'est l'État qui décide qu'on doit faire la réconciliation. Mais c'est difficile, Sandrine, tu comprends ?

Je te dis : c'est difficile ! Mais... Tu ne peux pas tuer... Même s'il a tué ta famille, toi tu ne peux pas le tuer ! Mais il est là et toi aussi tu es là ! C'est comme ça ! *[Elle tape dans ses mains, signe de fatalité]*. (Alice)

5.4.2 « Si la personne qui a tué mon père a gardé toujours sa maison... » (Consolatrice)

À l'heure actuelle, le bât blesse notamment parce que la réconciliation s'assortit de nouvelles mesures controversées qui tendent à symétriser le soutien étatique à la population et à délaisser les programmes dédiés aux rescapé-e-s, déjà considérés insuffisants. Une vive source d'inquiétude concerne la réforme du Fonds d'Assistance aux Rescapés du Génocide (FARG), lequel fut mis en place en 1998 moins dans une perspective de réparation des torts subis que pour aider les rescapé-e-s à survivre et à se reconstruire. Alice s'objecte à ce que le gouvernement le remplace par l'équivalent d'un fonds de solidarité sociale pour l'ensemble des démunis-e-s, rescapés ou non :

Pour nous qui avons des problèmes. C'est pas facile ! Avec les choses qu'on a vues, avec les choses qu'on a vécues ! Avec les médicaments, qui coûtent cher... On est en train de, tu sais qu'on est en train de dire qu'on va enlever le... il y a le FARG, tu as entendu parler du FARG ? On dit qu'on va enlever le FARG ! *[sanglots]* Sans le FARG, comment on va vivre ? On va où ? Comment les enfants vont étudier ? On parle de réconciliation, alors il ne faut pas qu'il y ait le FARG ! Tu comprends ? Il faut que le FARG reste... Je ne sais pas comment dire ! Il faut qu'Ibuka⁷² ne soit pas là, quand on veut la réconciliation, tu comprends ? [...] Ce n'est pas encore dit, mais la tendance... On voit que le FARG, bientôt, dans quelques années, on ne trouvera jamais le FARG, tu vas voir Sandrine. On en parle aujourd'hui, mais peut-être qu'en 2008-2009... Si on dit « réconciliation », ça veut dire quoi ? Ça veut dire qu'on est tous dans le même vase.

Au lieu d'homogénéiser les besoins de la population et d'aplanir les différents statuts, Consolatrice estime qu'il faudrait combler les besoins de l'ensemble de la population, tout en maintenant le FARG et un service spécial pour les rescapé-e-s. Les problèmes de pauvreté et de justice sociale constituent selon elle des enjeux fondamentaux pour rendre la réconciliation effective au sein de la population :

⁷² Association de défense des droits des rescapé-e-s du génocide

Si la personne qui a tué mon père a gardé toujours sa maison en bon état et il a pu même acheter une voiture après, il faut que ma mère aussi, veuve, qui vit encore dans les *sheetings*⁷³... Si ma mère est toujours logée par une voisine et qu'elle voit la personne qui a détruit la maison de son mari en train de se balader dans une belle voiture, la femme continue à travailler, les enfants vont dans de bonnes écoles parce qu'il a les moyens... On lui demande de cohabiter avec son voisin, mais qu'on ne lui donne pas les moyens pour réhabiliter sa maison, là, il y a un problème. Il faut faire de bons discours, mais aussi aller à la base, voir ce qui peut développer cette unité et réconciliation, ce qu'il faut faire pour que la victime soit courageuse pour participer à cette réconciliation.

Évoquant sa pénible rencontre avec l'assassin de sa mère, Jacqueline rapporte qu'il était « très propre, gros, parce qu'on disait, précise-t-elle, qu'il y avait des hommes qui leur donnaient à manger. Ils étaient très protégés, plus que nous d'ailleurs ». Espérance vit avec sa mère infirme et deux enfants dans une petite mesure construite par le TPIR. Elle déplore pour sa part que les soldats démobilisés aient reçu de l'argent, une maison, des soins de santé... Selon plusieurs récits, les miliciens sont bien mieux lotis que les rescapé-e-s. Ainsi, au-delà de ses revendications personnelles, les propos d'Alice attestent une inquiétude qui concerne spécifiquement la précarité socioéconomique de l'ensemble des Tutsi :

Je pense que tu as vu les enfants tutsi qui sont dans la misère ? Je ne sais pas si tu as remarqué ça ? Si tu es allée à Bisesero ? Si tu es allée n'importe où. Nous sommes toujours dans les problèmes, nous les Tutsi. Nous les Tutsi, Nous sommes toujours dans les problèmes.

5.4.3 « On voyait les enfants des *Interahamwe* qui étaient là et qui t'ont maltraitée » (Alice)

Au lendemain du carnage, la perspective de rencontrer des tueurs, à l'église, au marché, à l'école, créent des situations d'angoisse pour plusieurs d'entre elles : « Ce n'était pas facile de commencer des études alors que dans la tête il y a trop de choses. On voyait les enfants des *Interahamwe* qui étaient là et qui t'ont maltraitée » (Alice). La situation est particulièrement dramatique pour les victimes de viol qui craignent de se retrouver face à face avec leurs agresseurs. Providence s'alarme à l'idée de côtoyer les hommes qui l'ont torturée pendant des mois *sans pouvoir les reconnaître*, à l'église, au marché, dans les *Gacaca*. Comme le formule Consolatrice, employée à Avega : « Elles ont toujours ce

⁷³ Bâches bleues fournies aux réfugié-e-s par les Nations Unies pour faire une toiture ou une tente.

problème de ne pas savoir qui elles croisent ». Après le génocide, Providence a conservé sa maison, et donc les mêmes voisins, ceux-là même qui informaient les militaires à la recherche de Tutsi. Heurtée par leur comportement, elle les compare à des chiens, ce qui, dans la culture rwandaise, est connoté très négativement :

Et puis, ces hommes-là, ils s'arrangeaient très tôt le matin, ils allaient à mon passage, à quelques mètres de chez moi, là où je passe pour aller au travail. Chaque fois je les voyais en groupe et quand je passais, ils avaient un air : c'était comme des chiens qui allaient... attaquer, je ne sais pas. Le soir, je les trouvais encore au même endroit. Je me disais : « Qu'est-ce que c'est ? ». Leurs femmes me menaçaient avec des mots choquants, chaque fois...

5.4.4 « On a libéré tous les prisonniers que j'avais accusés » (Henriette)

Avec la libération récente des prisonniers que plusieurs des femmes que nous avons rencontrées considèrent hâtivement réintégrés dans la communauté, cette question de la cohabitation émerge de nouveau. Quatre des six personnes qu'Henriette a accusés sont désormais des hommes libres :

On les a libérés en 2003, encore en 2004, au moins de mars. Ils ont commencé à nous injurier et à tuer quelques-uns. Ils ont tué les gens, j'ai même un livre. Comme ça j'ai eu peur : on va me tuer. Je suis allée chez la police. « Écoute, on ne peut pas avoir des soldats qui vont être devant tout le monde. Vous autres aussi il faut connaître votre sécurité ». Comment je peux faire pour empêcher les génocidaires d'entrer comme ils veulent ? Si vous avez une maison, vous avez une clôture simple, vous êtes allée au Rwanda, vous avez vu beaucoup de clôtures... Comme ça, on peut venir n'importe quand on veut et faire tout ce qu'on veut.

Ils se permettent d'aller rôder près de la maison d'Henriette, d'interroger les *zamous* de son quartier [sentinelle, en swahili, *ndlr.*] ou de la narguer en plein jour :

Je n'ai pas pu supporter parce que je les voyais souvent dans la rue. Et ils me faisaient signe « Hé, Madame [Henriette], bonjour ! Nous autres, nous sommes libérés de prison. Et tes enfants et ton mari, quand est-ce qu'ils reviendront ? » [...] Ce sont des mots piquants, ce sont des mots qui vous cassent le cœur, mais on ne peut aller encore les accuser, c'est très difficile. Et puis je me suis dit que je ne dois pas vivre dans le pays, parce que je voyais c'est difficile pour moi.

Les propos d'Alice, empreints de désespoir, interrompus par les sanglots, traduisent cette situation intolérable qui perdure douze ans après les faits :

Tu vois maintenant, après 10 ans, même si on a toujours le chagrin, après 10 ans, il y a quelque chose qui diminue et qui diminue. Mais on ne peut pas dire que c'est fini parce que, tu vois, quand on voit toujours [les génocidaires en liberté, *ndlr.*], c'est pas facile de supporter. [...] Il y a un exemple : il y a des gens qui ont tué, tu vois les *Gacaca*... On a sorti les *Interahamwe* ! Tu vois ? [sanglots] Tu ne fais rien ! Tu ne peux rien faire sur personne ! Parce que l'État dit qu'il faut les sortir des prisons ! Quand on va à la messe : on voit à côté de toi quelqu'un qui a tué la famille ! Il est là. [...] Moi, je préfère ne pas vivre ici... Je te jure. Ma vie... Je ne peux pas vivre ici, je te jure. Parce que si tu pars dans le même chemin, avec le même corps, auquel ils ont fait mal, c'est pas facile, Sandrine ! Je dis souvent que je préfère aller loin plutôt que de voir ces messieurs-là ou bien ces familles-là. Mais comme les moyens... [Elle tape dans ses mains en signe de la fatalité]. Je n'ai pas encore trouvé les moyens ! On doit vivre ! On tombe toujours malade. On est toujours dans les crises... C'est juste ça. On peut trouver quelqu'un dans le chemin, on se croise et... Peut-être il peut te faire mal... Tu te souviens tout de suite ce qui s'est passé pendant la guerre, tu te mets directement dans la crise, tu vois ?

En lien avec la libération des prisonniers, les *Gacaca* apportent leur lot de problèmes aux rescapées. Créées dans un effort de remédier à l'engorgement du système judiciaire, les juridictions *Gacaca* permettent à la population de faire la lumière sur les circonstances des crimes perpétrés pendant le génocide. Quand les tueurs révèlent les lieux d'inhumation des cadavres, les proches peuvent enfin entamer leur deuil définitif. En même temps, les descriptions minutieuses des massacres entraînent les survivant-e-s dans des souffrances indicibles. Les viols ne sont toutefois plus traités dans les *Gacaca*, les victimes devant porter plainte par écrit ou en personne au Parquet, où le procès se déroulera en huis clos. Il reste que, de l'avis des participantes, ces séances s'avèrent souvent insoutenables. Les rescapées se retrouvent ainsi régulièrement confrontées à leurs bourreaux, avec les conséquences psychologiques qu'une telle situation peut encourir. Alice raconte en ces mots la première fois que sa mère a aperçu l'homme qui l'a violée lors d'une *Gacaca* :

Maman était là, moi aussi j'étais là... Elle est tombée par terre, maman ! On l'a prise et on lui a dit de ne pas venir, d'aller à la maison, mais maintenant il a quitté le pays... [...] Tu vois l'avantage qu'on donne à l'*Interahamwe* ? Celui qui a tué la famille, celui qui t'a violée avec ses *Interahamwe*, tu le vois à côté de toi ! C'est pas facile ! Même jusqu'à maintenant ! [...] Quelqu'un qui a tué la famille, quelqu'un qui a fait le mal, il est à côté de toi ! Quand on va la messe, on le trouve ! Quand on va à une réunion, on le trouve, c'est le trauma ! On est traumatisées !

L'atmosphère dans les *Gacaca*, dont le règlement impose aux rescapées de rester dignes et silencieuses pendant les témoignages et les jugements, pose également problème. Les récits mettent en relief la situation particulière des femmes dans ces assemblées : « C'est dur de dire ça devant les hommes, devant ceux qui t'injurient. Il y a des Hutu qui ne prennent la valeur de ce que tu viens de dire, qui rient de toi, tout ça » (Alice). Les jugements des *Gacaca* reposent sur la confession et la demande de pardon qui valent à l'inculpé-e une remise de peine, voire l'exécution de travaux communautaires, les TIG. On déplore que les accusé-e-s ne disent pas souvent la vérité et se renvoient la balle pour éviter les condamnations : « L'autre disait l'autre, l'autre disait l'autre, c'était une chaîne » (Alice).

La plupart restent malgré tout conscientes de la complexité des enjeux et du contexte de délation qui caractérisent la question de la justice au Rwanda. Des dizaines de milliers de prisonniers, tous ne sont pas forcément coupables :

Il y avait des amis en prison, peut-être qu'il y a aussi des innocents ? Nous avons pensé qu'on allait libérer les innocents ! Il y a les Tutsi qui étaient furieux, qui sentaient qu'il faut aussi les tuer. Mais moi, ce n'était pas comme ça. Je suis allée accuser des gens reconnus comme génocidaires. *[Elle donne des noms]* J'ai accusé parce qu'ils étaient reconnus par tout le monde. Mais d'autres personnes... Ceux que je viens de vous dire, ce sont des planificateurs. Mais il y a d'autres gens qui prenaient la machette, qui prenaient le coupe-coupe, qui avaient des fusils, qui venaient à l'église, ce sont ceux que nous avons accusés. (Henriette)

Certaines se montent néanmoins très critiques des politiques du gouvernement le quel, comme le pose Henriette, « a jugé bon de faire la réconciliation et de pardonner ». Parfois, en demandant que j'éteigne l'enregistreuse, l'une d'elles souffle que « les prisonniers qu'on a libérés, ce sont des coupables ». Espérance vit toujours au Rwanda, dans une zone rurale particulièrement affectée par la violence sexuelle durant le génocide. Elle voit régulièrement sa récolte saccagée par les enfants des génocidaires qu'elle avait accusés (les miliciens ont une maison à côté de sa parcelle cultivée). Cette mère monoparentale d'un enfant issu du viol affirme être toujours « dans un cercle de violence ». de son point de vue, les programmes pour l'unité et la réconciliation, « c'est comme la trinité » : « L'état a donné des directives de tuer des Tutsi et à la fin du génocide, le gouvernement a emprisonné les

généocidaires. Maintenant, on les libère, alors qu'ils n'ont jamais demandé pardon aux rescapé-e-s. Alors c'est l'affaire du gouvernement, pas des individus ».

Le fait que le bon fonctionnement des *Gacaca* reposent sur la bonne volonté des accusé-e-s pose également problème : « C'est pour ça que je doute fort de leur pardon et de leur réconciliation. Parce que pour la réconciliation, toutes les poches doivent être vidées, il faut que ça sorte ! », affirme Yvonne, comme tant d'autres, alarmée par la culture du silence qui y règne parfois :

... jusqu'à présent, il y a des personnes qui sont sur les bancs mais qui ne parlent pas du génocide. Ceux-là n'ont pas d'ennemis parce que les ennemis ne savent pas ce qu'ils pensent. Moi non plus, je ne sais pas ce qu'ils pensent. (Providence)

Esther avoue pour sa part que la perspective de l'échec de la réconciliation l'angoisse car pour elle « les Hutu envers les Tutsi, c'est pas fini. Certains le disent eux-mêmes : "On n'a pas fini le boulot !" ». Contrairement à Esther, Alice n'a pas eu l'opportunité de s'exiler comme elle le souhaitait. Elle exprime son désespoir avec beaucoup de liberté et n'hésite pas à enfreindre les règles de « l'omertà rwandaise » pour faire état d'une persistance des fractions :

La guerre n'est pas finie, je te jure ! C'est la guerre dans la tête. C'est les Hutu qui ont des bons boulots, c'est les Hutu qui trouvent les bourses, c'est les Hutu qui ont de belles villas, c'est les Hutu qui ont de belles voitures, qui marchent, qui partent... C'est ça ! Souvent notre président disait que c'est pour les intéresser à rentrer, pour calmer la guerre. Mais c'est aussi le moment de nous tuer dans le cœur, tu vois ? Mais il nous a dit d'accepter ça, que nous devons vivre ensemble, c'est ce qu'il nous a dit. Il faut accepter ça, vous devez vivre ensemble, il n'y a pas de choix. Il n'y a pas de choix !

Alice accuse les autorités politiques de jouer le jeu du développement international, en imposant si vite la réconciliation, au mépris des graves problèmes qui persistent dans le pays. Elle y voit davantage de belles théories que des propositions concrètes qui feront avancer la nation :

En faisant la consultation [au sujet de la réconciliation, *ndlr.*], ils ont eu peur de dire beaucoup de choses, parce qu'ils savaient que les blancs disent toujours qu'au Rwanda il y a de la paix. Il y a

de la paix, toujours il y a de la paix, il y a de la paix, mais c'est pas réel. Je dis ça mille fois : c'est pas réel, c'est pas réel. Parce que, si tu parles de réconciliation, en fait c'est la réconciliation en blessant les autres. Comment on va arriver à la réconciliation alors que le cœur des autres n'est pas à l'aise, alors que les autres ont des larmes sur le cœur, est-ce que la réconciliation va réussir ? La réconciliation est dans les livres, tu comprends ? la réconciliation est dans les paroles, c'est ça ! Pour accepter la réconciliation, c'est pas facile. Avec quelqu'un qui a tué ta famille, devant tes yeux... Avec quelqu'un qui t'a fait le mal devant tes yeux... Avec quelqu'un qui a toute sa famille, alors que toi tu es seule ! Il y a des enfants qui sont seuls ! Qui n'ont pas de famille ! Nulle part, ni frère, ni sœur, qui n'ont pas de choses à vivre ! Qui n'ont pas à manger ! Des orphelins de Tutsi qui n'ont pas à manger ! Qui sont seuls ! Qui sont dans les rues ! Tu comprends ? Qui sont dans les rues ! Qui sont dans les rues ! Qui n'ont pas à manger ! Qui n'ont pas d'école ! Qui n'étudient pas ! Comment on peut dire que la réconciliation va réussir ?

En plus de travailler le jour et de suivre des cours du soir à l'université plusieurs fois par semaine, Alice s'implique sur le plan politique pour défendre les droits des rescapé-e-s. Dans ce domaine, elle veille toutefois à ne pas montrer trop spontanément ses couleurs, comme en témoigne ce troublant échange :

Pour la politique, il faut aller lentement. Si tu entres directement, tu peux aussi perdre ta vie ! Il y a des hommes qui voulaient combattre, qui voulaient que les rescapés vivent aisément : ils ont quitté le pays ! Tu connais leurs noms ? Il y en a beaucoup ! Il y en a beaucoup ! Il était le vice-président du Parlement, il était dans le parti du PL, le parti libéral... Il y en a d'autres qui ont peut-être été tués, qui voulaient combattre pour la vie des rescapés !

Q : *Il y a des gens qui ont été assassinés ?*

Oui ! Il y en a, Sandrine. *[Elle parle tout bas]* [...] Il y a des témoins qui sont morts ! Il y en a, Sandrine ! Je te dis ! Est-ce que le Rwanda est en paix ?

5.4.5 « Nous avons commencé à témoigner, les gens ont commencé à mourir » (Assumpta)

Dans cette atmosphère menaçante, Espérance se défend bien d'être allée témoigner à Arusha (TPIR), pour ne pas risquer davantage de représailles de la part de son voisinage. Libérata, elle, ne s'en cache pas, mais vit quotidiennement avec la crainte de se faire assassiner. Au moment de l'entretien, en janvier 2006, elle vit cachée dans un camp militaire sous la protection des soldats. Ses fils ont un statut d'orphelins, pour ne pas les exposer au danger et les habituer à se débrouiller sans leur maman, « au cas-où » :

Normalement, ce sont les officiers qui le savent tandis que les subalternes ne le savent pas. Chez nous, ici, il y a eu une fusion dans l'armée pour dire qu'il y a des Hutu et des Tutsi. Il y en a qui ne sont pas fiers des Tutsi, alors le secret est connu seulement par les hauts gradés. Même les enfants savent qu'ils n'ont pas de maman. Ils disent : « Mais si on te tue, qu'est-ce qu'on va faire ? » « Vous allez vous débrouiller bien sûr ». [...] C'est la raison pour laquelle ils doivent vivre comme des orphelins pour ne pas qu'ils s'habituent à moi, ils peuvent me perdre. Il y a des journalistes qui sont venus des États-Unis, ils ont pris des photos. Ils m'ont demandé s'il y avait un moyen de rentrer avec ses enfants, peut-être que je peux donner mes enfants...

Providence a quitté le Rwanda il y a quelques mois seulement, un pays où la nuit tombe vite et où les maisons isolées sur les collines luxuriantes sont plongées dans l'obscurité, faute d'électricité. Elle se fait l'écho de ce climat de peur et de violence qui maintient les survivantes du génocide dans le silence :

Actuellement, les gens qui témoignent, on les tue, silencieusement. Je ne dis pas que ce sont des tueries massives mais c'est un à un. On retrouve les corps dans la brousse, par exemple [...] On retrouve quelqu'un à qui on a coupé la langue, il est mort. On ne sait pas qui a fait ça. Mais on sait. À cause des dossiers qui sont là, à cause des *Gacaca*, qui sont toujours en processus, les gens veulent faire disparaître les témoignages. En disparaissant, ils sont libres. Surtout les gens qui sont actifs dans les *Gacaca*, qui donnent les témoignages [...] Et tu vois comment ils font, ils s'organisent : ils ne veulent pas qu'ils soient identifiés. Ils envoient quelqu'un d'autre, que moi je ne connais pas, que je n'ai jamais vu, que je ne saurais pas expliquer ou que quelqu'un d'autre ne saurait pas dire qui c'est. Ils leur donnent de l'argent : « Tu vas mettre fin à la vie de tel ». Ils arrivent la nuit, pendant qu'il pleut, ils forcent la porte, ils tuent. Le lendemain matin, on trouve le corps [*silence*].

De nouveau, la perspective de se faire agresser sexuellement par les génocidaires effraie les femmes rwandaises. De nouveau, on craint que le viol et la contamination au VIH/sida ne soient instrumentalisés pour faire taire les rescapées ou pour se venger de leurs accusations en justice :

Il y a même des filles qu'ils violent. S'ils connaissent quelque Hutu qui vit avec le virus, ils disent : « On va te donner l'argent, mais fais tout pour violer cette fille ! Puisqu'on ne parvient pas à attraper sa mère pour la tuer, tu vas violer sa fille, lui transmettre le virus. Et puis tu la laisses, elle va mourir petit à petit ». Ça c'est méchant, ça, tu as vu ? Ils finissent par faire ça. Ou bien ils savent que les survivants sont pauvres, ils ont besoin d'argent. Ils donnent de l'argent à celui qui vit avec le virus : « Tu vas faire la cour à cette femme. Elle ne va pas refuser puisqu'elle ne te connaît pas. Tu vas lui donner de l'argent et tu vas lui transmettre le virus ». Tout ça, c'est la tuerie !

Et toujours, cette question de l'impunité qui rend l'insécurité d'autant plus angoissante : « Ceux qui ne sont pas connus sont nombreux parce qu'il y a ceux qui utilisent du poison, elle peut aller quelque part, on lui donne de la bière de sorgho et elle passe » (Jacqueline). Plusieurs mentionnent même l'existence d'une mystérieuse coalition qui s'attache à empêcher l'avènement de la vérité. Supposément composé majoritairement de femmes, le groupe *Ceceka* (« Tais-toi ! ») est considéré par plusieurs comme l'émergence d'une « solidarité négative » qui entrave le bon fonctionnement des *Gacaca*⁷⁴ :

Lorsque ces gens sont revenus [les prisonniers, *ndlr.*], ils commençaient à se familiariser avec la fille qui travaillait chez moi. Après, pendant qu'on était à la *Gacaca*, il y a une femme qui a dit que ces gens ont déjà fait une association, donc les femmes de tous ces hommes qui sont libérés des prisons, ont une association qui a pour objectif de nous empoisonner, les femmes qui témoignent contre leurs maris. Donc, ils vont le faire, petit à petit. Moi aussi, j'étais sur la liste des gens qui devaient être empoisonnés. Je regardais cette fille, je voyais que le contact était régulier... Je me demandais comment je pouvais aborder cette fille pour lui dire : « Il ne faut pas parler à ces gens tout le temps ! ». Elle est venue de [X], une autre province, mais c'est comme si elle était née dans cette famille, elle s'est vite familiarisée avec les gens de cette famille. Alors je voyais que ma vie était en danger.

5.4.6 « Alors qu'est-ce qui va se passer au Rwanda ? » (Sandrine)

Les défis du processus de réconciliation semblent complexes, pour ne pas dire démesurés, comme le résumant ces propos de la jeune Solange qui tente, comme toutes les autres, de rester confiante :

... les gens qui ont commis des crimes, pour la plupart, ils ne confessent pas leurs crimes, ils ne demandent pas pardon. Comment je peux pardonner à quelqu'un qui ne demande pas pardon ? Ça risque d'être très compliqué, la réconciliation. Il y a de l'espoir, mais ça risque d'être très difficile. Mais avec les *Gacaca*, j'espère que ça va mieux se passer. Mais ce sera toujours difficile, parce que même dans les *Gacaca*, ils ne disent pas tout. Il y en a de qui on a tué les parents et qui ne savent pas comment leurs parents sont morts. Ils voudraient savoir, ça les aiderait à faire le deuil. Mais ces gens ne parlent pas. Comment vivre avec quelqu'un comme ça ? Vous savez qu'il a tué votre parent, il ne vous dit pas comment il l'a tué, il ne dit pas pourquoi il l'a tué, il ne demande pas pardon. Comment voulez-vous réconcilier ces deux personnes ? Ce sera difficile.

⁷⁴ Voir l'article publié sur le site de l'Office rwandais d'information <http://www.orinfor.gov.rw/DOCS/Justice25.htm>

« Alors qu'est-ce qui va se passer au Rwanda ? » : nous posons cette angoissante question à Stéphanie au retour de notre voyage dans ce pays. Face à l'immense espoir de réconciliation que les Rwandais-e-s placent dans les enfants, Stéphanie reste dubitative car « ils sont quand même la génération qui a été élevée, socialisée par des gens qui sont des rescapés ». À la fin de la guerre, Yvonne et son mari ont adopté six enfants qui se sont plus tard révélés être hutu. Grâce à cette mixité et cette générosité, elle estime que ses propres enfants et les autres dont elle s'occupe ne vivront pas « cette différence d'ethnie ». Yvonne semble donc la première surprise que sa fille adolescente nous informe, lors d'un dîner, que les élèves de son école ne se mélangeaient pas entre « races ».

C'est parce qu'Alice sait que son enfant « capte » les conversations qu'elle préférerait l'éloigner du Rwanda pour éviter que « dans sa tête », il ne soit question de Hutu et de Tutsi :

Quand on est avec [les enfants], on est en train de dire : « Les Hutu sont mauvais, ils nous ont tué, ils ont tué le papa, ils ont tué mon grand-père, ils ont tué le frère de maman, ils ont tué les sœurs de maman », tu vois que l'enfant, dans la tête, il est aussi méchant. Je dis ça parce qu'il voit toujours le Hutu comme l'animal, tu vois ? Mais quand il est à l'extérieur [du pays, *ndlr.*], il se sent comme un Rwandais, quand il retourne dans son pays, même si sa mère est hutu ou tutsi, il voit que c'est le Rwanda. [...] L'enfant capte ! Au fur et à mesure, il voit aussi... L'idéologie ne peut pas sortir de la tête de l'enfant ! Tu comprends ? Parce que même si les Hutu nous ont tués.... Dans les familles, ils disaient que les Tutsi sont les ennemis des Hutu. L'enfant continue dans sa tête [à penser] que les Tutsi sont les ennemis des Hutu. Ils nous ont tués ! Ils nous ont tué ! C'est de l'idéologie ! Tu peux me dire comment enlever l'idéologie de la tête des enfants ? [...] Si L'enfant te demandes, tu vas lui dire quoi ? Si tu lui caches pourquoi tu pleures, quand il découvre la vérité, il dira : « Maman est méchante, elle ne m'a pas dit la vérité ! ».

Consciente de ces problématiques, Stéphanie préfère accorder sa confiance aux élites intellectuelles, politiques et religieuses et garde espoir que ces dernières aient appris des leçons du génocide pour préserver la population d'une nouvelle flambée de violence :

Ce qui est vrai quand même au Rwanda, qu'il faut malgré tout reconnaître, c'est que si tu ne dis pas aux gens d'aller tuer, ils n'iront pas. [...] Si le gouvernement met de bons garde-fous, si l'église catholique surtout, met de bons garde-fous, on ne tuera pas ! Mais si on lâche les vannes, là, c'est sûr ! [*Silence*]

Comme plusieurs le pensent tout bas, celle qui vit en exil en Europe avoue placer tous ses espoirs dans le gouvernement actuel : « Moi j'ai peur, ils vont recommencer ! [*silence*] Il y a des jours où je me dis : "Non, Kagame est quand même là, il va contrôler les choses". Et je l'espère. [...] Le jour où il part, on est foutus... les Tutsi ! ».

5.5 L'exil

5.5.1 « Je suis venue ici parce qu'il me cherche » (Liliane)

Le problème de la cohabitation a poussé de nombreuses femmes à s'exiler depuis ces libérations, ces deux ou trois dernières années. La plupart ont vu les génocidaires qu'elles avaient accusés libérés, certains venant les narguer dans leur voisinage, d'autres allant jusqu'à les menacer de mort. Les rescapées que nous avons rencontrées au Québec ont immigré récemment, plusieurs années après le génocide. Après le génocide, Henriette choisit de rester au Rwanda pour témoigner. Et puis le temps de la réconciliation est arrivé, charriant avec lui des sentiments d'impuissance trop familiers pour cette femme qui a vu périr son mari et tous ses enfants. En 2004, elle a décidé de s'exiler à Montréal après que les génocidaires qu'elle avait dénoncés aient été libérés et soient venus la narguer devant chez elle. Henriette souffrait d'insécurité et tombait régulièrement malade : hypertension, saignements de nez, aggravés quand elles croisaient ses bourreaux dans la rue. Sans cela, affirme la dame d'une soixantaine d'années, elle serait restée au Rwanda, satisfaite de son travail et de ses conditions de vie.

Comme Henriette, Providence a cherché refuge au Canada parce qu'elle se sentait en danger depuis la libération des prisonniers et qu'elles vivaient du harcèlement de la part du voisinage :

J'étais entourée de tous ces gens-là qui ont participé à la tuerie de mon mari, qui identifiaient ma maison pendant le génocide, pour que les militaires viennent me violer. Ce sont ces gens-là, mes voisins, qui étaient à la barrière : « Là, dans cette maison, il y a une femme. ». [...] Ils ont été

libérés en 2005. Pour moi c'était impossible. J'allais chaque fois témoigner de leurs méchancetés, en leur présence, en présence de leurs familles, c'était presque impossible de continuer à vivre avec eux. Alors j'ai décidé que je devais rester [au Québec, *ndlr.*].

L'entretien avec Liliane, jeune trentaine, compte parmi les plus malaisés que nous avons conduit au cours de la présente recherche. Retenue, craintive et très angoissée, la jeune femme peine à avouer les motifs de son immigration au Québec. Comme les autres, Liliane a fui les menaces de génocidaires libérés :

Il y a une personne qui est en prison, j'ai témoigné. Et maintenant il est sorti et c'est pourquoi je suis venue ici, parce qu'il me cherche. Il fait partie des *Interahamwe* qui ont tué mon mari mais il pensait que j'étais morte. Mais par la grâce de Dieu, j'étais vivante et j'ai témoigné. Il est en prison depuis 97 et fin 2003, il vient de sortir à cause des libérations... C'est la justice... Mais par maison, tu peux dire ce que tu as vu, tu connais les voisins ceux qui ont tué... Le type dit : « La femme existe encore ! » Il commençait à me chercher et des gens m'ont dit qu'il est sorti de prison, et de faire attention de trouver un endroit pour me cacher, qu'il veut me tuer...

5.5.2 « Ici, je suis bien, j'ai la paix » (Providence)

Liliane est responsable d'une dizaine d'enfants à Kigali, la plupart orphelins de ses frères et sœurs massacrés. Elle s'est vue refuser le statut de réfugiée au Canada, mais rêve encore que ses enfants viendront la rejoindre. L'avenir semble particulièrement sombre dans son cas. On ne peut pas dire que l'immigration soit perçue avec le même optimisme que dans le cas de Providence. Cette dernière a profité d'un séjour professionnel à Montréal pour demander asile. Malgré la souffrance de la séparation avec ses enfants restés au pays, son parcours, quoique jalonné de difficultés, lui semble prometteur :

C'est comme si j'avais perdu des bonnes choses, des bonnes valeurs qui étaient en moi. Je commence maintenant à le recultiver, mais chez moi dans mon pays, ce n'était pas facile. Quand j'étais au Rwanda, quand je commençais à me remettre, je ne pouvais pas passer une semaine sans être blessée, d'une façon ou d'une autre. Ça me faisait encore chuter. Ici, je suis bien, j'ai la paix. Je vois de nouvelles figures, je vois des personnes qui me sourient, qui sont même gentilles avec moi, qui posent de bons gestes envers moi, ça m'encourage, ça me reconstruit.

Henriette aussi estime avoir retrouvé certaines qualités de son identité première et se sent de nouveau « comme une maman ». De plus, elle est soulagée de pouvoir bénéficier de soins de santé auxquels elle n'avait pas accès dans son pays. Providence inscrit également ce bonheur retrouvé dans sa corporalité : « Dernièrement, une amie m'a demandé comment je me sens : ma chère, je ne sais pas décrire comment je me sens ! Tout mon corps est en train de JOUIR ! Je connais une joie que je n'ai jamais connue durant toute ma vie ! ». Dans le même ordre d'idées, Alice rapporte qu'un de ses proches a manifesté le désir de partir pour « voir » s'il peut encore être lui-même, possiblement celui qu'il était « avant » : « [X] aussi, avec tout ce qu'il a vu, il est train de se troubler. [...] C'est lui qui était là pour nous aider mais lui aussi il était en train de se troubler. Il disait : "Je ne peux pas rester ici, je veux vivre ailleurs pour voir si je peux encore être [moi-même]" ».

5.5.3 « Ceux qui ont les moyens quittent le Rwanda ! » (Alice)

Plusieurs femmes rencontrées au Rwanda n'aspirent d'ailleurs qu'à quitter leur pays, souffrant de croiser leurs bourreaux au marché, à l'église, etc., incapables de se projeter dans l'avenir. Déjà traumatisée par le génocide, Alice est aux prises avec de graves problèmes personnels, principalement d'ordre conjugal. Elle estime que tou-te-s les rescapé-e-s qui vivent difficilement la réconciliation et qui peuvent s'expatrier, le font :

Ceux qui ne peuvent pas supporter quittent le Rwanda pour aller en Europe, pour être réfugiés, parce qu'ils n'ont pas la force de supporter, tu vois ? (Pleurs) Ceux qui ont les moyens quittent le Rwanda ! Tu ne peux pas comprendre ! Tu ne peux pas comprendre, je te jure ! [Pleurs] Tu ne peux pas comprendre, je te jure.

Plusieurs femmes disent être prêtes à laisser leur(s) enfant(s) pour l'Occident, afin de leur assurer « une meilleure vie ». Alice revient régulièrement sur ce désir de vivre au Canada pour fuir un présent désespérant. Elle rêve d'offrir un avenir à sa petite fille, ainsi qu'à sa mère, brisée par les exactions dont elle fut l'objet :

Je te dis la vérité : au lieu de vivre comme ça, dans le stress comme ça... Là où on est toujours

dans les problèmes, là où je tombe toujours malade, là où je perds la tête ? Pour moi, au lieu de continuer à vivre ici, je pourrais aller à l'extérieur, je reviens après quand le Rwanda est changé. Je te dis que jusqu'à maintenant, je cherche comment partir avec mon enfant, avec maman aussi, parce qu'elle a trop de problèmes puisque nous... [*Pleurs*] Tu peux pas comprendre : maman, même si elle est là, je ne sais pas comment dire, peut-être que loin de tout ça, elle peut avoir sa vie, peut-être... [...] Pour moi, il vaut mieux aller à l'extérieur et de m'en retourner après... Après le changement. Je te jure ! C'est ça mon avis.

Malgré ce rêve, on sent bien l'amour qu'Alice, comme tant de ses compatriotes, porte à son pays, malgré les difficultés qu'elle éprouve à y vivre. D'autres femmes refusent d'ailleurs l'exil, préférant rester dans leur Rwanda tant aimé, même si elles y vivent « d'une façon recroquevillée », comme le formule Libérata. Yvonne, fervente admiratrice de la nature rwandaise, ne songe à partir que lorsqu'elle considère les perspectives d'avenir de ses enfants. Sinon, elle affirme vouloir rester chez elle, malgré son scepticisme à l'égard des politiques d'unité et de réconciliation.

CHAPITRE VI

DONNER DU SENS À L'HORREUR

Survivre à une tragédie d'une telle ampleur cause de considérables dégâts sur le plan identitaire, de même qu'une perte de sens générale. « À quoi sert de vivre ? » Henriette pose la question, comme tant d'autres rescapées. Au lendemain de la désintégration et à l'ère de la réconciliation, toutes mettent en œuvre différentes stratégies de reconstruction du sens, conditionnelles à la reconstruction de soi. Dans ce chapitre, nous présentons trois des principales stratégies identifiées dans le récit des rescapées. Conformément au paradigme constructiviste postulant une forme d'intentionnalité des actrices sociales, nous les synthétisons par des verbes d'action qui soulignent le caractère agissant de ces victimes de la violence extrême :

- 1) Témoigner
- 2) Commémorer
- 3) Prier

6.1 Témoigner

6.1.1 « Si je garde ça... je peux être folle » (Libérata)

Étant donné la démesure des tortures qu'elle a subies, violée à longueur de journée par des centaines de soldats durant les trois mois du génocide, Providence se réjouit simplement d'avoir réussi à parler, même si cela a pris plusieurs années :

... après la fin de 1998, je commençais à voir plus clair et l'histoire se révélait à moi, petit à petit : les images, les paroles, les gestes, tout, même l'atmosphère qu'il faisait... [...] En 1999, je pouvais parler. Mais il y avait encore certains faits que j'oubliais. Même aujourd'hui, il y en a d'autres qui me reviennent. Ça prend du temps. [...] Même si je t'ai dit que j'ai commencé à parler, il y avait des moments où je ne pouvais plus parler, ça s'arrêtait. Même quand j'étais dans des réunions, là où il y a beaucoup de gens, je rentrais en moi, je pensais à moi, je revivais encore le génocide. Je pouvais même crier comme si c'était pendant le génocide.

Les femmes qui ont encore de la famille ou des ami-e-s à qui se confier profitent de cette chance pour échanger, dans un cadre informel, sur leurs expériences communes et se vider le cœur. Alice, qui vit à Kigali, se remémore régulièrement le passé avec sa mère, malgré la douleur que de telles conversations engendrent :

Oui, oui, je parle avec maman, parce que le problème de maman, c'est mon problème ! [...] Elle m'a expliqué tout ce qui s'est passé sur elle, comment on l'a violée [...]. Parce que tu sais, quand on parle, il y a une chose qui diminue, il y a une chose qui diminue, il y a une chose qui diminue dans la tête, dans les pensées. Même hier soir, j'étais avec maman ici. On a parlé de beaucoup de choses. Quand on a parlé de beaucoup de choses, c'est pour ça que tu l'as trouvée avec peu de force.

Elles préfèrent généralement se confier à leurs semblables, avec qui elles peuvent « se comprendre d'un simple sous-entendu » (Godard, 2003, 188). Après le génocide, Solange est partie vivre avec un oncle paternel. Elle a vécu avec lui un certain temps, mais ne se sentait pas en phase avec sa réalité :

C'est un homme bien, c'est un homme gentil, mais je ne se sens pas très bien avec lui, je préfère vivre avec les gens qui ont vécu la même histoire. Je préfère vivre à [ville], avec les gens comme [X] et les autres [membres de l'association]. (Solange)

Juste après le génocide, les gens qui sont revenus de tous les pays étrangers, c'était comme une société à part ! Ce n'était pas vraiment comme nous, les rescapés. Ils avaient leur façon de comprendre les choses. On était presque comme, je dirais, des vauriens ! On a traversé des situations très difficiles ! Parce que, bon, les autres sont morts, toi tu es restée, tu n'es pas acceptée par ceux qui arrivent. Ils se disent pourquoi ils sont restés ? Peut-être ils étaient de mêche avec les tueurs ? Tu te sentais vraiment outragée ! Vivre ce que tu as vécu et qu'on te dise ça... c'est terrible ! Mais apparemment, ils ne parviennent pas à comprendre pourquoi par exemple, leur maison, leur sœur, leur frère, tout est détruit, et toi, tu es restée ! Ou par exemple, que je sois avec mon mari ! (Yvonne)

6.1.2 « Prends avec toi la violence que nous avons connue » (Libérata)

Les rescapées accordent beaucoup d'importance au vécu de leur interlocutrice, interlocuteur, à leur identité et à leur parcours durant les massacres. Vraisemblablement rassurées par nos intentions et nos règles d'éthique, les femmes que nous avons interviewées au Rwanda nous ont néanmoins encouragée à rencontrer le plus de rescapées possible et à rapporter leur parole « chez nous ».

Tu es notre amie, tu comprends le Rwanda. Il y en a d'autres qui viennent ici, recueillir les témoignages, ils font du business... Il y a d'autres qui les utilisent comme un outil pour anéantir le génocide. Si c'est bien utilisé, dans le bon sens, pour aider le Rwanda, pour prouver l'ampleur du génocide, nous les rescapées, ça nous construit, ça nous fortifie. (Libérata)

Violée à l'âge de 8 ans par des miliciens et témoin du massacre de toute sa famille, Solange parle rarement de ce qu'elle a subi pendant le génocide. Orpheline, pensionnaire dans une école secondaire de Kigali, elle ne s'est jamais confiée qu'aux membres du groupe de femmes qu'elle fréquente, toutes survivantes de violences sexuelles. À la fin de notre entretien, la jeune femme, aujourd'hui âgée de 19 ans, manifeste une gratitude touchante à notre égard - « Même si je n'ai rien d'autre à donner que mon histoire ». Elle se déclare heureuse d'avoir réussi à s'ouvrir à une « étrangère », pour la première fois, semble-t-il :

Je suis très fière que tu aies pris la peine de nous rendre visite, d'écouter nos problèmes. Ça nous rend très fières et ça nous réconforte, d'une certaine façon. Je suis très, très, très contente de t'avoir parlé, d'avoir pu parler de ça. Je pense que je vais rentrer très forte, spirituellement, à l'école. Généralement, je ne parle pas beaucoup en classe, je n'ai pas souvent l'occasion de parler. Surtout quand je rencontre certaines difficultés, quand je manque de matériel, tout ça. Ça me fait penser à mes problèmes. Mais comme je viens de parler de mes problèmes, quelque part, ça me dégage, je suis soulagée. (Solange)

Libérata, avec qui nous nous entretenons durant presque quatre heures, insiste sur l'importance, pour les femmes rescapées du viol, que leur souffrance soit entendue et reconnue :

Quand, par exemple, nous rencontrons des gens qui nous permettent de parler... Il y a peu de gens qui se rappellent, il y a peu de gens qui ont la force de causer avec ces femmes qui ont connu la violence. La première aide, c'est de causer, de parler de cette violence. Je sais que chez toi, tu ne manques pas de gens avec qui causer. D'avoir la force de venir discuter, causer avec nous, c'est quelque chose d'important. Ça nous fortifie, ça montre que... C'était très simple pour toi de rester chez toi. Mais quand tu fais tout ce voyage, tu prends l'avion, c'est un grand support pour nous. Ça montre que tu as l'amour, je te remercie beaucoup d'avoir... Pour moi, c'est quelque chose de bien, ça me soulage parce que quand je vais aller se coucher, je vais pouvoir me reposer parce qu'il y a quelque chose qui me soulage. Si cet amour pouvait être présent chez tout le monde, la solitude des femmes qui ont connu le viol se réduirait. (Libérata)

Cet entretien donne lieu à des plaidoyers particulièrement touchants et mettant rudement à l'épreuve les idéaux de la chercheuse en matière de sororité et d'engagement personnel :

Prends avec toi la violence que nous avons connue. Prends en considération la violence que nous avons connue. Mets la force pour que toutes ces recherches comprennent la douleur causée par ces viols. Si tu parviens à être la porte-parole... Il faut essayer d'avoir quelque chose pour aider ces femmes-là qui ont été violées. La majorité sont encore malades et il y en a d'autres qui ont le sida, et puis elles sont pauvres. La vie n'est pas meilleure, elles souffrent encore. Comme tu es la porte-parole de ces femmes violées, il faut essayer de trouver quelque chose pour les aider. Il y en a qui ont adopté des orphelins et elles ne parviennent pas à payer les études des enfants. Il y a des filles qui sont cheffes de ménage et qui ont connu ce genre de violence. En bref, elles ont beaucoup de problèmes, mais qui n'ont pas de solution. (Libérata)

D'autre part, en dépit de nos efforts pour instaurer une relation la plus égalitaire possible, ces échanges entre « chercheuse occidentale » et « sujet africain » ou entre universitaire et « travailleuse à la base » restent marqués par différents rapports de pouvoir, difficiles à contourner et suscitant parfois de douloureuses prises de conscience :

Je te remercie parce que ça me met vraiment à l'aise de parler de ce qu'on a vécu. J'aurais aimé être plus intellectuelle. La discrimination qu'on a vécue, dès le bas âge, nous a vraiment handicapé-es⁷⁵. On pourrait faire de bonnes études, aller dans les écoles étrangères et pouvoir écrire des livres. Si j'avais les moyens, si j'avais la capacité, j'aurais écrit plus de cent livres ! Avec des titres différents ! On a beaucoup de livres ici dans nos têtes ! (Consolatrice)

⁷⁵ La scolarité des femmes catégorisées « tutsi » par l'idéologie ethniste fut lourdement entravée par les quotas ethniques, instaurés officiellement en 1973, et par des rapports de sexe qui, dès lors, privilégiaient plus que d'ordinaire l'éducation des garçons.

Si la consultation d'un-e professionnel-le ne fait pas partie de la culture rwandaise, quelques rescapées relatent néanmoins le bénéfice qu'elles ont retiré de séances en psychothérapie. De temps à autre, Henriette voit une psychologue au CLSC. Elle participe occasionnellement à des séances avec une psychothérapeute d'origine rwandaise, en petits groupes de rescapées, rescapés : « On parle des choses qui ne sont pas bonnes, on dégage notre cœur parce que ici nous ne sommes pas dans un tribunal, mais on dégage ». Pour d'autres, comme Liliane, raconter reste un exercice pénible qu'elle dit vouloir éviter le plus possible :

J'ai essayé d'oublier, surtout quand je répète encore, ça me fait mal. Ça me fait mal ! [...] Même ici au Canada, il y a des personnes avec qui on était là-bas, ensemble. Et ça fait des années... Et puis on répète ! Ah ! [...] *[Elle pleure]* Ce n'est rien, ça va passer. *[Long silence]* [...] C'est comme ça !

6.1.3 « C'est bien de faire des associations parce que là on se dégage » (Providence)

La plupart des participantes à notre recherche vivant au Rwanda fréquentent un groupe de femmes. Après le génocide, les Rwandaises, veuves, orphelines, meurtries et démunies, ont joint leurs forces pour survivre. Pour un si petit pays comptant à peine plus de 9 millions d'habitants, on trouve ainsi des centaines de groupes de femmes au Rwanda. Quelques associations se sont occupées plus spécifiquement des femmes violées pendant la guerre et le génocide. Il s'agit, entre autres, d'Avega-Agahozo, Rwanda Women's network et Sevota (Structure d'encadrement des veuves et des orphelins de Taba), qui est membre du Réseau des femmes pour le développement rural. Une polyclinique de l'espoir a également été mise en place pour offrir des services à ces femmes. Les groupes de femmes dispensent des formations permettant aux usagères de développer des activités génératrices de revenu comme la vannerie, la couture ou d'autres microprojets liés au commerce.

Parfois, les travailleuses elles-mêmes bénéficient de la solidarité qui caractérise ces groupes. Jacqueline est rescapée et intervenante au sein d'une association existant depuis 1996. Elle confie que ses collègues et elle s'accordent mutuellement des micro-crédits rotatifs, sur le mode des tontines, afin

de boucler des fins de mois souvent difficiles. Comme les usagères, nombre de militantes voient dans l'engagement au sein d'associations une façon de lutter pour leur propre survie économique. Mais les rescapées y trouvent surtout un espace pour parler à des femmes qui ont vécu la même chose qu'elles et y trouvent un soutien moral essentiel :

Nous parlons de nos problèmes, nous essayons de résoudre les petits problèmes. Mais c'est surtout au niveau du cœur que ça nous aide. Ça nous apaise de pouvoir se retrouver ensemble, de pouvoir parler de nos problèmes, dans le cadre des réunions et aussi quand on se rend visite respectivement dans les différentes familles. (Solange)

Espérance, 36 ans, vit très pauvrement dans une zone rurale avec un enfant issu du viol, une petite fille adoptée et sa mère rendue infirme à cause des sévices qu'elle a subi pendant le génocide. Quand j'ai demandé à Espérance ce qui l'aidait à vivre, chaque jour, elle m'a répondu que l'agriculture la soutenait en l'occupant, mais qu'elle n'a aucun espoir, que sa vie a été brisée. Elle dit ne pas pouvoir s'épanouir, parce qu'elle a perdu les siens, ceux qui restent n'aimant pas son enfant, « le fils des *Interahamwe* » : « Je vis au jour le jour », résume-t-elle. Espérance ajoute néanmoins que sa participation ponctuelle à un groupe de femmes éclaircit temporairement son horizon : « En partageant avec d'autres rescapées, je me sens épanouie : ça me donne espoir et ça m'aide à vivre ». Selon Jacqueline « Les témoignages des unes réconfortent les autres. L'une dit : 'J'ai été violée par trois personnes'. L'autre dit : 'Ah bon tant mieux c'est trois, moi c'est dix !'. Une autre dit : 'Ah ! au moins tu as été violée par dix personnes, mais ils ne t'ont pas laissé le sida !' ».

Providence explique en riant que lorsqu'elle a connu [l'organisation], elles n'étaient que quelques femmes, des « débutantes ». Le nombre de bénéficiaires s'est peu à peu multiplié grâce au bouche-à-oreille. Godelieve Mukasarasi, de la Sevota, explique qu'elle a commencé dès décembre 1994 à faire du *counselling* de façon informelle, ce qui, dit-elle, correspond davantage à la culture rwandaise. Elle atteint rapidement le point de ne plus pouvoir satisfaire la demande : « Une femme venait chez moi, la fois suivante, elle venait accompagnée et ainsi de suite, jusqu'à 230 membres ». Les participantes sentent quasi immédiatement les bienfaits de leur implication dans les associations de rescapées :

On nous faisait faire des exercices pour parler, pour se découvrir soi-même, découvrir qui est qui, qui est l'Autre, pourquoi vous êtes là. Reconnaître le milieu dans lequel on était... Essayer de nous donner l'espoir de vivre. Et après ça, en moi, je sentais une amélioration. Mais jusque-là, comme je ne savais pas mon état sérologique, je butais encore. Après avoir fait le premier test qui est sorti négatif, j'ai eu de l'espoir. J'ai commencé à aimer les femmes, à m'aimer moi-même et à aimer les femmes. (Providence)

De nature altruiste, Providence a elle aussi senti le besoin de redonner à la collectivité, une fois qu'elle se sentait mieux : « Après, je me suis résolue à laisser le travail que je faisais avant, pour me disponibiliser pour les femmes. Je le faisais chez moi à la maison et au travail ». Avec les années, elle est devenue responsable d'un programme de lutte contre les violences sexuelles faites aux femmes dans l'ONG qui l'avait initialement accueillie comme bénéficiaire : « Je m'en suis sortie petit à petit. Je devais être le modèle des femmes pour que je puisse les aider aussi. » Quelques années après le génocide et forte de son expérience dans les groupes de femmes, Providence a donc souhaité amplifier ce partage entre survivantes qui lui a redonné la parole. Elle aspire à côtoyer des femmes originaires d'autres pays mais ayant vécu la même chose qu'elle :

La responsable de [l'organisation] m'avait amené à Nairobi [en 1999, *ndlr.*]. C'était la première fois que je sortais du Rwanda, à l'occasion de la journée internationale de la femme, le 8 mars. C'est là que j'allais donner mon premier témoignage. [...] C'était bien pour moi parce que j'avais rencontré des femmes qui venaient de différents pays où il y avait des guerres. Comme l'Ouganda : j'avais rencontré une fille qui avait été emportée par les militaires dans la forêt [...] J'ai rencontré des femmes de Yougoslavie, de Somalie, toutes parlaient du viol. Elles parlaient de leur viol. C'était intéressant pour moi. J'ai su que ce n'était pas seulement au Rwanda qu'il y a eu des viols, que ça s'est passé même ailleurs. J'étais intéressée de vivre avec des femmes qui viennent d'autres pays et qui sont nombreuses. Chaque fois je demandais à ma responsable de [l'organisation] de chercher une association de femmes qui regroupe plusieurs pays, qui ont été violées. Mais jusque-là, elle n'a pas trouvé. C'est bien de faire des associations parce que là on se dégage, on se détend, on se défoule.

Jacqueline a été quotidiennement menacée de mort pendant les trois mois du génocide, conduite à sept reprises près de la fosse commune pour chaque fois, être épargnée in extremis. Son travail d'intervenante prend des allures de thérapie :

Comme moi aussi je suis rescapée du génocide... J'ai eu la chance de ne pas être violée, mais on a tué mon mari, on a tué beaucoup de gens de ma famille, mes parents, mes sœurs, mes beaux-frères... Donc quand je les rencontre [les veuves, les rescapées, *ndlr.*], quand je les accueille, je suis très fière de faire quelque chose pour elles. Je sens que je... Je demande à Dieu chaque fois de m'aider pour que je puisse être utile pour elles parce que je comprends très bien le problème. Ce n'était pas facile avant, parce que, des fois, quand elles venaient en parler, moi aussi je pleurais avec elles. Mais au fur et à mesure, on a accepté la situation, des fois, on rigole, on parle de ceci, cela... [...] je remercie le bon Dieu qui m'a fait revivre pour que je puisse parler de ces choses. Peut-être que ça pourra servir à d'autres ?

Après avoir perdu son père et ses deux frères tant aimés, Consolatrice se sentait parmi les rescapées les plus vulnérables. Elle présentait des signes de détresse psychologique, souffrant notamment de cauchemars, d'insomnie et de migraines. À partir de 2002, Consolatrice voit ses souffrances personnelles considérablement atténuées grâce, affirme-t-elle, à son implication auprès de femmes en détresse, au sein d'Avega-Agahozo, la plus grande association de veuves du génocide :

La journée, je m'occupais de mes études et de mon foyer, de ma fille qui avait un an. [...] Je n'arrivais pas à trouver le sommeil. [...] La nuit, je voyais mon père qui venait, mes frères, les tantes, les oncles, les amis qui ont été tués pendant le génocide, c'était ce film toujours, toujours. Et à deux heures du matin, trois heures, je sentais que ma tête était grosse comme ça, j'avais des problèmes de traumatisme. Quand j'ai commencé à travailler ici, c'était une journée très dure et au moment d'aller au lit, c'était le sommeil sans interruption, sans cauchemars. (Consolatrice)

Providence semble très fière de son travail auprès des femmes, duquel elle parle en détail, avec émotion et conviction. Il en va de même pour Assumpta qui raconte volontiers les débuts d'Avega, « association des veuves d'avril », qu'elle s'enorgueillit d'avoir co-fondée :

On a commencé par cent sacs de ciment. Petit à petit, beaucoup de femmes sont venues. On était d'abord une, deux, trois, puis cinq, six, quand j'arrivais chez moi, j'amenais les autres qui ont le même problème. En 95, c'était une association vraiment, avec mille femmes, je dirais, parce que jusqu'à présent nous sommes 35 000 ! Dans tout le pays ! Et c'est pas tout le monde qui est recensé. Ça a commencé comme ça et puis nous avons fondé une association des veuves du génocide. Nous l'avons appelée Avega Agahozo. « A », c'est Association des Veuves du génocide... « Agahozo », c'est-à-dire la consolation, si vous voulez. [...]

On n'était pas isolées, on trouvait quelqu'un avec qui on a le même problème. On se sentait en famille, si vous voulez ! Quand nous sommes chez Avega, on faisait des tours, des fois on allait

chez moi, je fais la cuisine; quand on commémore les nôtres, les dates de nos morts, on va chez [X], chez [Y]... On se sent vraiment en famille. [...] Nous les rescapés nous nous aimons beaucoup ! (Assumpta)

En accord avec ses valeurs chrétiennes et son interprétation du génocide, Consolatrice se considère davantage « comme un agent de la Croix-Rouge » que comme salariée au sein de l'association qu'elle coordonne :

Je ne suis pas ici pour de l'argent parce que si je demandais l'argent qu'on me doit par rapport au travail que je fais ici, ce serait des milliers de dollars. Parce qu'on fait un travail difficile, mais il faut le faire parce qu'on est en train de payer ce que nous a donné le Seigneur, on est là pour payer, pour payer notre survie, payer la chance qu'on a eue pendant le génocide.

Au lendemain du génocide, des milliers de femmes ont ainsi pu partager leurs expériences passées grâce aux associations. Douze ans après le génocide, elles construisent désormais l'avenir :

Au début, on parlait plus de ce qui s'était passé dans notre histoire. Par exemple, une femme subissait des sévices sexuels et une autre était juste à côté, qui assistait. Peut-être qu'elle n'a pas vu tout ce qu'on lui a fait. Elle voulait savoir tout ce qu'on lui a fait. Il y en d'autres qui témoignaient pour elle, on leur disait ce qu'on leur avait fait. Mais pour l'instant, on parle plus de la vie, de nos projets, de ce qu'on voudrait faire. On a passé ce cap-là. (Solange)

6.2.4 « Il faut aussi aborder le côté juridique, pour moi c'est très important » (Immaculée)

Une mission importante des groupes de femmes consiste à encourager les femmes à « témoigner », ce qui peut signifier parler devant un groupe de pairs, tout autant que face à un tribunal : « Avant, j'avais décidé de ne pas parler, mais une sœur [une conseillère d'Avega, *ndlr.*] m'a conseillé de parler pour me soulager. Alors je me suis soignée de mon hypertension et j'ai commencé à témoigner ». Il importe en effet, comme l'affirme une intervenante du Réseau des femmes pour le développement rural, que « les femmes qui ont subi ça témoignent, si c'est possible ». « Mais, poursuit-elle, on demande aussi au gouvernement de protéger les femmes ». Immaculée Ingabire, ardente

défenderesse des droits des femmes au Rwanda, insiste pour que les victimes poursuivent leurs bourreaux en justice :

Les mettre ensemble, les encadrer, leur donner un peu de savon, quand on en a, ou du sucre, non, moi je restais frustrée. Je me disais : « Non, c'est pas ça. En faisant cela, je ne suis pas en train de me protéger, je ne suis pas en train de protéger ma fille, je ne suis pas en train de protéger les générations futures ! ». Il faut aussi aborder le côté juridique, pour moi c'est très important.

Les plus téméraires témoignent dans les tribunaux classiques, au sein desquels les procès pour viol se déroulent néanmoins à huis clos, ou encore au TPIR, à Arusha. Une kyrielle de violences psychologiques y sont infligées à ces femmes intrépides : l'attitude paternaliste des juges et des avocats de la défense n'étant pas la moindre. On déplore également des « fuites » dues aux commérages des traducteurs, qui font en sorte que les « avoisinants » des témoins sont rapidement au courant du contenu de leurs déclarations en cour. À leur retour sur leur colline, ces personnes font régulièrement l'objet de harcèlement, voire de menaces et de violences physiques pouvant conduire à la mort.

Espérance s'est rendue jusqu'en Tanzanie, pour dénoncer ses violeurs à la Cour pénale internationale d'Arusha. Elle regrette que les femmes violées y soient mal accueillies par des fonctionnaires paternalistes : « Vous devez courir ! » lui ont-ils lancé. Elle évoque les avocats de l'autre partie, c'est-à-dire les défenseurs des militaires qui l'avaient violée : « Ils m'ont demandé de dire les noms des violeurs [qu'elle ne connaissait pas, *ndlr.*]. Ils demandaient des détails sur la couleur de leur verge, leur grosseur, etc. ». Les avocats prétendaient qu'elle était manipulée par Ibuka, AVEGA et le FPR pour raconter des mensonges. Depuis ce témoignage, qu'elle a tenté de dissimuler à sa communauté, ses récoltes sont systématiquement pillées par les voisins, des « Hutu », précise-t-elle. Confrontée au cynisme et au négationnisme, Espérance comprend parfaitement l'importance de sa contribution : « Les jugent nient tout ça, mais, quand même, je veux témoigner, c'est important pour que la communauté internationale sache ce qui s'est passé ici ».

Après avoir été victime et témoin des pires atrocités, Libérata s'est résolument donnée comme mission de témoigner :

Dans le temps, avant la guerre, c'était pas facile de parler n'importe comment, de n'importe quoi, à n'importe qui. Dans l'éducation rwandaise, une femme doit être très douce, parler peu, mais après la guerre, elle doit se battre, elle doit parler. J'ai commencé à parler juste après la guerre. C'est juste après le génocide, parce que j'ai vu beaucoup de choses et je pense être vraiment la seule qui a vu ces choses, alors je suis toujours poussée à parler pour que les gens le sachent. Ce que j'ai vu, moi seule, c'était vraiment très douloureux. Tout d'un coup, j'ai eu la chance de m'en sortir, j'existe encore, alors je dois parler.

Depuis qu'elle a commencé à dénoncer, Libérata est régulièrement menacée de mort et vit sous la surveillance des militaires. Déterminée à accomplir sa mission, elle risque sa vie en venant à ma rencontre dans un lieu public. Elle s'attache à donner tous les noms et prénoms des personnes dont elle parle, victimes ou bourreaux. Contrairement à la plupart des femmes que j'ai interviewées, elle refuse avec véhémence l'anonymat que je lui suggère, en ce qui a trait à son témoignage pour la présente recherche⁷⁶ :

Pourquoi tu caches ? Il y a un auteur qui a publié un livre avec ma photo ! [...] Le génocide a eu lieu ici, en plein jour, alors pourquoi cacher ? Je ne me cache pas, tout le monde me connaît. Je devais connaître la mort et Dieu m'a sauvée. Si je connaissais la mort, je ne serais pas donnée aux chiens, au contraire, on m'enterrerait.

En se rendant témoigner en Europe, Henriette a contribué à l'emprisonnement de six génocidaires : « J'ai commencé à 10h et j'ai terminé à 2 heures du matin... Et c'était un débat chaud, chaud, mais chaud ! ». Malgré une santé fragile, elle montre le même souci d'exhaustivité à notre égard : « J'ai essayé de ne pas oublier, j'ai essayé [...] Vous allez trier ce qui est bon ? ». Ce qui importe à Henriette c'est que la vérité éclate et que justice soit faite : « Après le génocide, moi je suis restée au Rwanda, puisque moi je me suis dit que je dois témoigner de tout ce que j'ai vu pendant le génocide. J'ai témoigné, j'ai dit tout comme je l'ai vu, je n'ai pas menti. »

⁷⁶ Je n'ai pu accéder à sa requête, toutes les participantes sont identifiées par des pseudonymes, les autres femmes interviewées dans une perspective informative, le sont parfois, à leur demande.

6.2 Commémorer

Chaque année, au mois d'avril, une semaine est officiellement fériée autour de la date anniversaire du début du génocide. Plusieurs rescapées nous ont également demandé si nous avions vu les mémoriaux, estimant qu'un séjour dans leur pays devait impérativement comprendre la visite de ces sites érigés pour préserver la mémoire. Le gouvernement rwandais insiste beaucoup sur la fonction cathartique du devoir de mémoire tout en mettant de l'avant leur rôle essentiel autant dans l'éducation et la prévention du génocide que dans la réconciliation du peuple rwandais. Cependant, le devoir de mémoire, à l'instar de la réconciliation, ne se fait pas sans heurts. 12 ans après les événements, il semble très difficile pour des rescapé-e-s de visiter ces lieux ou de passer au travers de la semaine de deuil.

6.2.1 « C'était au mois d'avril, en mémoire des défunts » (Providence)

Le jour où elle apprend qu'on a retrouvé la carte d'identité de son défunt mari dont elle ignore le lieu d'exhumation, Providence est bouleversée. Elle tient malgré tout à aller accomplir la mission qu'elle s'est imposée, de parler publiquement du viol et de commémorer l'hécatombe de 1994 :

Ce soir-là, je devais aller témoigner au stade national Amahoro, là où les rescapés donnent les témoignages. Il y avait une soirée. C'était au mois d'avril, en mémoire des défunts... Je devais aller témoigner. J'ai témoigné, mais j'avais le cœur gros.

Alice, violée à l'âge de 11 ans dans les premiers jours du génocide, interrompt spontanément le récit de son calvaire pour confier que le mois d'avril est synonyme de réminiscences insupportables, à l'instar que celles que notre entretien – difficile - suscite : « Chaque jour, au mois d'avril, je tombe malade, tout le monde ici est à l'hôpital, personne n'a de force, tout le monde se souvient de tout ce qui s'est passé ». À une autre occasion, elle nous met en garde contre l'atmosphère de cette période, une perception partagée par de nombreuses rescapées :

Au mois d'avril, c'est terrible. Il ne faut pas venir ici au mois d'avril parce que toi aussi tu peux tomber malade. Au mois d'avril tout le monde... Parce que c'est un congé... On nous donne une semaine parce que tout le monde est traumatisé. Surtout ceux qui ont connu beaucoup de choses, surtout... [*soupir*] Tout le monde était malade.

Selon Alice, la semaine de deuil est une période de congé accordée par les autorités pour aider les gens traumatisés par leurs souvenirs. Contrairement à elle, qui regarde généralement des films sur le génocide ou encore sur la Shoah, Yvonne refuse de replonger dans la douleur que suscitent de telles images : « En avril ici, la télévision est fermée, vraiment. Je ne veux pas être agressée par toutes ces images ! Si vous voulez voir ça, faites, mais moi je ne veux pas voir les images, de le vivre sous les images. [...] Ça ouvre des plaies, vraiment, à vif ! Tu revis tout ! ». Elle ne veut pas être exposée à une réalité qu'elle a eu la chance de ne pas voir, du fond de sa cachette, parce que ces images seront vivaces et néfastes : « Je suis peut-être trop sensible ! » lance-t-elle dans un grand rire. Elle dit ne pas avoir besoin de voir l'horreur pour cultiver la mémoire des siens, surtout parce qu'elle a eu la chance d'être relativement préservée du spectacle de l'horreur lors du génocide :

Et maintenant, je vais m'asseoir pour regarder ça à la télé ? Je sais que tel est mort, je ne sais même pas comment, mais je sais qu'il est parti. Et que je m'assois tranquillement chez moi, pour le vivre ? Non ! Le mieux c'est de fermer. À la radio, on entend des chansons, bon ça te réveille. D'accord, on ne doit pas oublier. On ne peut pas oublier. Comment est-ce qu'on peut oublier tout ce que tu as vécu pendant les cent jours, si ce n'est pas plus ?

La communauté rwandaise de Montréal souligne également la commémoration à chaque mois d'avril. Principalement du fait des bénévoles de l'association Page-Rwanda, elle organise différentes activités : conférences, vigiles, marche, cérémonies, etc. Henriette ne s'implique pas outre mesure dans les préparatifs de ces événements, « sauf si on m'invite. Il y a des jeunes qui font ça », précise-t-elle. Elle craint cependant que l'engagement des « jeunes » s'amenuise et que la diaspora en vienne à ne plus commémorer :

Les jeunes, peut-être qu'ils oublieront tout ce qu'on fait. Ça viendra. S'il n'y a pas une personne qui se donne, qui a du dévouement... Ça peut terminer. [...] Les jeunes ne pensent pas beaucoup comme nous autres, sauf ceux qui ont vu le génocide, eux ne peuvent pas oublier.

Henriette soutient que les commémorations d'avril sont importantes simplement pour préserver la mémoire et non entretenir la rancune ou la discorde :

Il ne faut pas oublier. Il y en a certains, quand on dit qu'il ne faut pas oublier, on pense qu'on a de la haine mais ce n'est pas ça. C'est une histoire qui a été, il ne faut pas qu'elle soit oubliée. Les Juifs, est-ce qu'ils ont oublié leur histoire ? Malgré que les Juifs sont riches ! Ce sont les descendants de Jésus, ils ne sont pas comme nous autres !

Plusieurs déplorent que le devoir de mémoire ne concerne que les autorités ou les survivant-e-s : « S'ils continuent à dire que la période de deuil, c'est pour les rescapé-e-s, il y a vraiment un problème », estime Consolatrice. Cette dernière associe le devoir de mémoire à l'esprit du programme de réconciliation Hutu / Tutsi, lequel exige une certaine forme de repentir et d'une introspection soutenue de la part des Hutu (« ils ») qui étaient au Rwanda durant le génocide :

C'est pour tous les Rwandais ! Il faut qu'ils soient là, il faut que pendant tous ces trois mois, ils se demandent : « Pourquoi mon frère a fait ça ? Pourquoi mon cousin a fait ça ? ». Si on doit se souvenir de ce qui s'est passé, c'est pour tous les Rwandais [...] Et le Rwandais qui a eu plus de cent personnes dans sa famille qui ont tué des Tutsi ? « Pourquoi ils ont fait ça ? Pourquoi je n'ai pas aidé cette femme ? Pourquoi je n'ai pas caché ces petits enfants alors que j'en avais les moyens ? ». Ce sont eux qui doivent prendre cette période comme un temps très important. Pour dire « *never again* », pour dire « plus jamais ». [...] ce sont eux qui doivent être les premiers acteurs pendant cette période et dire : « Ma voisine est veuve. Il faut que j'aille l'aider, il faut que j'aille lui rendre visite. Il faut que je demande à mon fils qui a de la force d'aller lui chercher de l'eau ».

Consolatrice estime ainsi que la période de commémoration devrait être l'occasion d'exprimer de la solidarité et de l'empathie entre voisins, entre Rwandais, et c'est d'ailleurs un message qu'elle entend faire circuler dans le cadre de ses activités professionnelles comme coordonnatrice d'un groupe de femmes. Elle demande également aux rescapé-e-s, de changer de cap et d'éviter de se plonger dans les souvenirs, au profit de l'avenir :

Nous, les victimes, devons changer. Au lieu d'aller revivre les témoignages, donner encore des témoignages, dire comment on a tué mon mari, il faut qu'on dise : « Moi j'ai encore de la force, j'ai besoin de travailler pour mes enfants ». Il faut que, pendant cette période, on cherche des

activités qui peuvent nous aider à ne pas beaucoup se pencher sur notre chagrin, à ne pas revivre ce qu'on a vécu mais essayer de travailler, de se distraire un peu. On a le devoir de toujours se souvenir des nôtres, mais on aussi le devoir de bâtir la vie pour les enfants avec qui on est restés.

Quand elles abordent la question de la sensibilisation et les diverses luttes pour la mémoire et la réconciliation, la plupart des répondantes invoquent la nécessité d'éduquer les enfants loin des schèmes de l'ethnisme. Lorsque Consolatrice affirme qu'il faudrait un mémorial spécialement conçu pour les jeunes, comme cela a été fait en Israël, nous soulevons l'idée qu'être un enfant de bourreau c'est aussi une lourde responsabilité :

Oui ! C'est pour ça qu'il faut prendre tous les enfants ensemble. Il faut leur montrer combien les Tutsi ont souffert à cause de ce génocide et leur montrer aussi les conséquences d'avoir participé à ce génocide. Dire à un enfant du bourreau pourquoi son père se trouve en prison et aussi dire à un enfant de la victime que son père a été tué mais que ce n'est pas son enfant qui a tué son père. Si on dit que les sites mémoriaux sont pour les victimes seulement, on ne cherche pas de solutions aux problèmes.

6.2.2 « C'est toujours difficile d'entrer au Mémorial » (Providence)

À première vue, quand on visite le Rwanda, on n'imagine pas que ses paysages magnifiques, tout en rondeurs, sa nature luxuriante, aient été les témoins silencieux de telles horreurs. Quand on s'y attarde, pourtant, le génocide est présent partout : du Parlement, qui conserve une partie de sa façade criblée de balles aux tertres, aux innombrables tombes et croix que l'on découvre au gré des pérégrinations. Engagée dans une immense entreprise de reconstruction depuis douze ans, la nation rwandaise s'est également dotée de plusieurs lieux de mémoire officiels qui ont pour vocation de lutter contre l'oubli et de « prouver » que le génocide a bien eu lieu. Ce besoin de pallier au déni et à l'oubli s'illustre dans les choix des concepteurs, conceptrices de ces sites qui ont souvent choisi d'exposer des ossements, des vêtements et divers artefacts ayant appartenus aux victimes pour dire le génocide et rendre hommage à ses victimes. Les sites principaux sont les églises de Ntarama et Nyamata à l'est de Kigali, le collège de Murambi au sud-ouest du Rwanda près de Butare, le mémorial de Bisesero près de Kibuye à l'ouest, au bord du lac Kivu et celui de Gisozi à Kigali.

Sous la direction du groupe britannique Aegis, consacré à la prévention des génocides, le mémorial de Gisozi (fig. 1 et 2), a été construit sur cette colline de Kigali en 2004. Il comprend un musée, un centre de documentation et quatre immenses caveaux dans lesquels plus de 250 000 personnes sont enterrées, au sein du jardin aux fontaines qui invite à la réflexion et au recueillement.

Le mémorial de Gisozi contient notamment des plaques présentant des extraits de témoignages de rescapé-e-s. Pour cette vaste entreprise, le personnel a reçu les témoignages de plus de 2500 témoins, procédé à l'exhumation de centaines de corps et identifié des milliers d'autres. On a numérisé des milliers de photographies de familles et de documents comme les cartes d'identité.

Figure 1 – Mémorial de Gisozi



Figure 2 – Jardin du mémorial de Gisozi



Le bâtiment moderne offre trois expositions permanentes. La première présente le génocide de 1994; la deuxième rend surtout hommage au supplice subi par les enfants lors de ces mois d'atrocités et la dernière constitue une rétrospective sur l'histoire de la violence génocidaire dans le monde. La salle des enfants, particulièrement émouvante, expose des centaines de photographies et de plaques en identifiant chaque enfant, certaines expliquant les circonstances de la mort des petites victimes, leurs derniers mots, leur plat préféré, etc.

L'inauguration du mémorial de Gisozi, le 7 avril 2004, marque le début de la commémoration du dixième anniversaire du génocide. Elle dure cent jours, au terme desquels le gouvernement a inauguré un centre de prévention des génocides sur le site de Murambi, au sud du Rwanda.

Sur la colline de Murambi ⁷⁷ (fig. 3), en apparence paradisiaque, se trouvaient d'immenses charniers : 50 000 Tutsi y furent massacré-e-s en une nuit et un jour. Devant les portes du mémorial (fig. 4), un groupe de jeunes Rwandais joue au « soccer ». Des femmes engagent la conversation avec nous, comme elles le feraient au marché ou ailleurs. Des chèvres broutent tranquillement. Pourtant, en 1994, des dizaines de bâtiments austères, semblables à ceux d'une caserne (fig. 5) devaient accueillir les étudiant-e-s de l'École Technique, encore inachevée au moment des massacres.

Figure 3 – Vue du Mémorial de Murambi



⁷⁷ Lire Kasereka Kavwahirehi, 2003, *Études littéraires*, Volume 35, numéro 1, « Afnque en guerre » <http://www.erudit.org/revue/etudlit/2003/v35/n1/008640ar.html>, une recension de Diop, Boubacar Boris, *Murambi Le livre des ossements*, Paris, Stock, 2000

Figure 4 – Entrée du Mémorial de Murambi

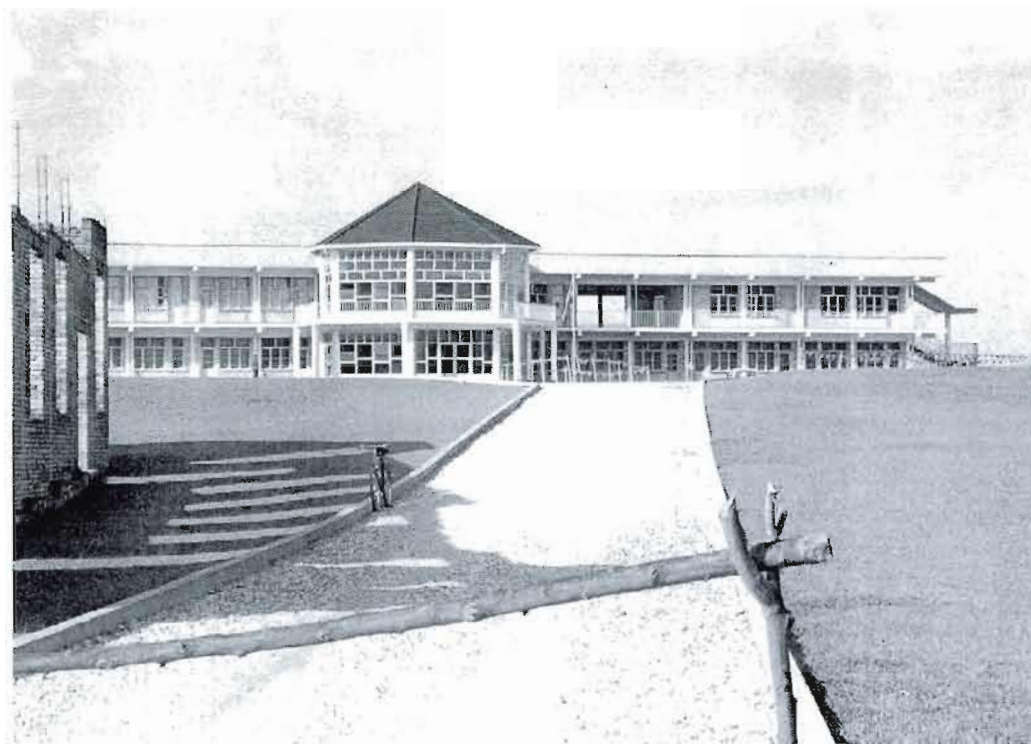


Figure 5 – Les bâtiments du Mémorial de Murambi



Figure 6 – Corps momifiés au Mémorial de Murambi



Les locaux qui devaient tenir lieu de salles de classe abritent désormais des cordes où pendent des amas de vêtements souillés ayant appartenus aux victimes dont on a exhumé les dépouilles des fosses communes. Dans plusieurs bâtiments, on présente des centaines de corps momifiés et blanchis à la chaux pour tenter d'arrêter le temps, simplement étalés sur des claies en bois, pour mémoire.

Lorsqu'on arrive devant le site isolé du Mémorial de Bisesero⁷⁸ (fig. 7 et 8), trois villageois s'avancent nonchalamment . ces hommes conservent les clés de la mémoire. Ils graviront en silence le long sentier de roche et de ciment qui mène en haut de la colline, tel un chemin de croix. On aperçoit

⁷⁸ Situé à une vingtaine de kilomètres d'un chemin de terre escarpé et cahoteux parcouru de Kibuye, un trajet épique d'environ deux heures en moto.

d'abord une arche de béton, blanc et mauve, la couleur du deuil, puis une sculpture qui comprend neuf lances plantées dans des cailloux, symbolisant les armes utilisées par les résistant-e-s de Bisesero⁷⁹.

Figure 7 – Mémorial de Bisesero



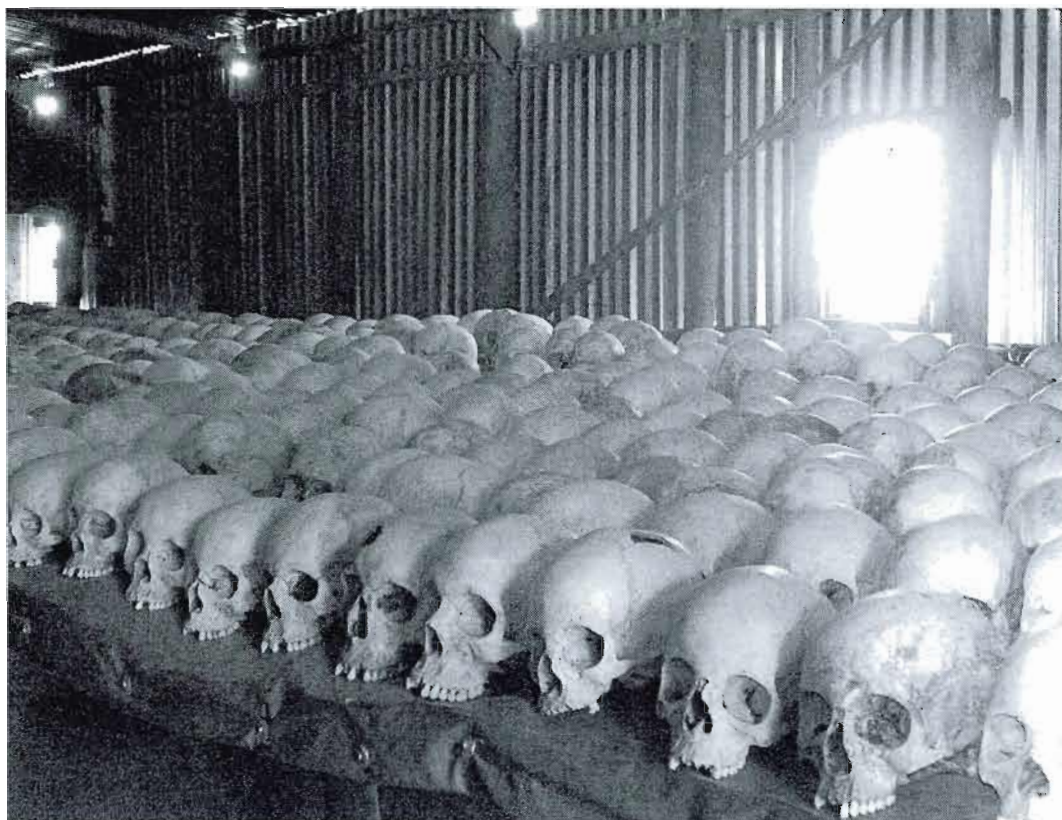
Commencée dès le 8 avril, la « guerre des pierres contre les balles » dura jusque vers la fin de juin. Il ne restait plus alors que 2 000 survivants sur une population qui, gonflée par la venue de Tutsi des autres régions du pays comme celle de Gisenyi, au nord, ou, plus proche, celle de Gikongoro, avait atteint 50 000 personnes.⁸⁰

⁷⁹ Lire Hugué, Vincent, 2004, « Dix ans après le génocide, retour à Bisesero », *L'Express*, non paginé, www.lexpress.fr/info/monde/dossier/rwanda/dossier.asp?id=420601

⁸⁰ Chatain, Jean, Bisesero, 2004, « Bisesero, capitale de la résistance », *L'Humanité*, non paginé <http://www.humanite.fr/journal/2004-04-08/2004-04-08-391539>

Après une antichambre de forme hexagonale, on traverse trois bâtiments aux formes particulières, dont les neuf salles en référence aux neuf communes de la province de Kibuye. Pour l'heure, elles sont vides, mais devraient prochainement exposer des ossements. En attendant, un petit hangar sombre au plafond de tôle, situé à l'entrée du site, abrite des milliers de crânes et d'ossements anonymes parfaitement alignés.

Figure 8 – Hangar du Mémorial de Bisesero



Tout en haut de la colline se trouve un immense caveau recouvert par des dalles de marbre noir, qui contient les restes des victimes de Bisesero, capitale de la résistance. Au-delà du devoir de mémoire, ces lieux servent en effet de sanctuaires pour les dizaines de milliers de corps exhumés des fosses communes ou des latrines.

Quand elle vivait encore au Rwanda, Providence rendait fréquemment visite au mémorial, à la recherche d'informations sur les circonstances de la mort de mari, dont le corps n'a jamais été retrouvé, en quête de sens et d'un lieu de rite :

J'ai retrouvé ses habits, sa carte d'identité, son petit chapelet rouge, ils se trouvent encore là, au site mémorial, exposés dans la vitrine. Je me suis dit : « Mon Dieu, il est là ! Il est parmi les autres. ». C'est toujours difficile d'entrer au Mémorial, à l'intérieur, là où il y a des crânes et des os. [...] Je me disais « Comment je peux savoir lequel est le crâne de [mon mari] ? Comment je peux le savoir ? Il n'était pas très gros, il était moyen... C'est peut-être celui-là ou celui-ci ? ». Je me suis rendu compte qu'on avait fracassé son crâne : le dernier coup, on a fracassé son crâne, le matin du 15 avril. J'ai vu un crâne qui avait perdu une partie, je me suis dit : « C'est celui-là ! C'est son crâne ! ». C'est là où je m'arrête, chaque fois je me dis que c'est le crâne de [mon mari].

Henriette se dit soulagée d'avoir pu confier les dépouilles de son mari et de ses enfants aux cryptes de Gisozi avant de quitter le Rwanda. Après l'assassinat de sa fille, tuée sous ses yeux, elle s'était accrochée au corps criblé de balles, refusant que son cadavre soit emporté avec les autres : « Puis ils ont dit : "Hey, il faut ramasser les cadavres !" . "Écoute, vous m'avez refusé ma fille mais son cadavre, je reste avec, laissez-moi ! Si vous voulez me tuer, tuez-moi, puis les deux cadavres, vous les mettez dans la camionnette" ». Miraculeusement, Henriette obtint des soldats de l'enterrer sur place, animée par l'espoir de lui offrir une sépulture digne de ce nom : « après la guerre, après le génocide, je ne sais pas qui va gagner, mais je viendrai récupérer les os de ma fille ». Après le génocide, elle enterre effectivement sa fille dans le jardin devant sa maison, comme beaucoup de Rwandais-e-s⁸¹. Avant d'immigrer au Québec, en 2004, Henriette a soin d'organiser le transfert des ossements de ses proches dont elle a finalement pu retrouver toutes les dépouilles :

Alors, avant de venir ici au Canada, j'ai encore enlevé ses os et je suis allée l'enterrer là-bas. Mais [une amie], elle aussi a trouvé un gros trou de l'autre côté où on avait mis mes deux fils et mon mari. Tout ça, nous l'avons amené à Gisozi. Comme ça, moi je vois que j'ai trouvé tous les os que je voulais, je les ai enterrés là-bas... Et puis... la réconciliation...

⁸¹ Les autorités ont récemment demandé à la population d'exhumer les corps enterrés sur les propriétés privées pour les confier à des cimetières ou des lieux officiels, comme le caveau de Gisozi.

Si elles accordent généralement beaucoup de valeur aux mémoriaux, plusieurs rescapées n'ont pas encore trouvé la force d'aller les visiter :

Tu as quand même été à Gisozi ? Il faut y aller ! [...] Je n'entre jamais, je n'ai pas la force parce que maintenant tout est actualisé, il y a des photos, il y a des noms, il y a... C'est trop dur ! Je ne peux pas rentrer à cause de ça, parce qu'il y a toutes les photos... Il y a les noms, il y a ce que les enfants aimaient... On a fait vraiment une bonne recherche ! Leurs derniers mots... [...] On me l'a dit ! Je n'arrive pas à entrer ! [*Elle rit*] Je n'y arrive pas ! Chaque fois que j'y vais, c'est juste déposer une gerbe de fleurs et puis je pars. [...] En avril, on a une semaine de deuil qu'on essaye de vivre chrétiennement. On fait une marche de là [son quartier] jusqu'à Gisozi. Je vais avec les autres, on arrive là-bas, je dépose les fleurs...

En 2005, Providence a eu l'impression de revivre la mort de son mari. Visitant le mémorial accompagnée de ses enfants pour la première fois, elle a constaté que, pour une raison ou pour une autre, on avait enlevé les artefacts appartenant à son mari devant lesquels elle avait l'habitude de pleurer et de prier.

6.3 Prier

Interprétation du passé ou récit du présent, le discours des rescapées s'émaille de références à leurs croyances et à leurs pratiques religieuses. À l'heure actuelle, 49.5% de Rwandais-e-s se déclarent catholiques, contre 90% avant le génocide. On compte désormais un nombre important d'adeptes du protestantisme (39,4%), dont de nouvelles formes comme l'Adventisme et le Pentecôtisme connaissent une forte progression (Corten, 2001). La minorité musulmane (1,8%) se retrouve essentiellement en milieu urbain, notamment dans le quartier populaire de Nyamirambo à Kigali⁸². Jadis, la foi traditionnelle rwandaise en *Imana* était partagée par tou-te-s les Rwandais-e-s. Avec la colonisation, le pays est devenu majoritairement chrétien. La grande similitude de cette divinité ancestrale avec le dieu judéo-chrétien explique le maintien de ce nom chez les converti-es au christianisme. Le Rwanda pré-

⁸² Données de l'encyclopédie *Britannica* <http://www.britannica.com/wdpdf/Rwanda.pdf>
N.B.: Les chiffres varient selon les sources. Plusieurs estiment plutôt à 5% la proportion de Musulmans au Rwanda.

1994 est considéré comme le pays d'Afrique le plus catholicisé (Kubai, 2005). Un proverbe ancien allègue que « même s'il passe ses journées ailleurs, *Imana* revient chaque nuit dormir au Rwanda » (« *Imana yirirwa ahandi igatawa i Rwanda* »). L'allégeance aux grandes religions monothéistes n'empêcheraient pas une majorité de Rwandais-e-s de maintenir des croyances locales traditionnelles, notamment liées à la sorcellerie (Corten, 2001).

6.3.1 « Dieu a dit qu'il ne veut pas la race tutsi » (Libérata)

Le rôle de l'Église dans le génocide a été dénoncé par nombre de spécialistes⁸³. Les Tutsi ont été massivement assassiné-e-s dans des lieux de culte où ils, elles pensaient trouver asile et salut, comme en 1959. Certains membres du clergé, religieuses et prêtres, participent activement aux massacres, comme ce fut le cas du notoire vicaire de l'église Sainte-Famille (Kigali), Wenceslas Munyeshyaka, qui a ouvert toutes grandes les portes de son temple aux *Interahamwe* : « Nous étions beaucoup, rapporte une participante, jusqu'à 10 000 personnes, partout, dans les jardins, partout, il y avait tout le monde ». Cette dernière blâme catégoriquement Munyeshyaka de la mort de sa fille, victime de son harcèlement sexuel. Atterrée par les agissements de l'abbé, cette participante n'a pas hésité à aller témoigner contre lui en France, pays où, jusqu'à son procès⁸⁴, il officiait à titre de vicaire dans une paroisse située en Normandie. Désillusionnée par la lenteur des procédures judiciaires, elle ne s'explique toujours pas le comportement de l'abbé :

Ça m'a étonnée. Ça m'a étonnée beaucoup parce que toujours il était avec mes enfants, dans sa voiture, il mettait des cassettes qui chantent. [...] Il faisait des tours avec mes enfants, avant, avant... avant... avant la guerre et le génocide. Vous voyez qu'il les connaissait ! Il nous connaissait beaucoup, mais c'est lui qui a fait tout ça...

⁸³ Voir, notamment, Terras, Christian [dir.]. 1999. « Rwanda, l'honneur perdu de l'Eglise », *Golias*, coll. « Les dossiers de Golias », Villeurbanne, 260 p. et Bizimana, Jean Damascène. 2001. *L'Église et le génocide au Rwanda. Les Pères Blancs et le Négationnisme*, Paris, L'Harmattan, 156 p.

⁸⁴ Selon l'Association de droit suisse, spécialisée dans les crimes de génocide, *Trial Watch* (www.trial-ch.org/fr), Munyeshyaka est accusé de « complicité de torture et traitements inhumains ou dégradants ». Il aurait notamment pris part à la sélection de réfugié-es Tutsi choisi-e-s pour être massacré-e-s, et violé plusieurs femmes. Le procès de l'abbé génocidaire connaît des atteroiements scandaleux principalement parce que la France s'affirme « incompétente » pour juger des crimes de génocide commis à l'étranger, par un étranger, contre des étrangers. Voir Ayad, Christophe. 2006. « Le Rwanda demande l'extradition du père Wenceslas », *Libération*, édition du 13 janvier.

Parfois les miliciens envahissent les églises sans attendre la bénédiction des officiants, comme ce fut le cas à St-Paul (Kigali). Dans l'un ou l'autre cas, la majorité des Tutsi persécuté-e-s ont couru à leur perte en s'y réfugiant. « Ma mère vivait à [ville] et elle est allée à [ville] pour se réfugier là-bas, parce que c'était dans une église protestante. [...] Il y avait mon frère qui est venu aussi, sa femme qui était enceinte de huit mois, et son enfant d'une année. On les a tous tués là-bas. On les a tous effacés », raconte Jacqueline.

Le rôle des membres de l'église est parfois plus diffus. Espérance relate que les frères catholiques nourrissaient les réfugié-e-s [dans une école], en leur donnant des haricots et de la farine, que les femmes faisaient cuire plus tard pour tout le monde. Or, pour recevoir ces denrées, les femmes devaient faire la file en fin d'après-midi et c'est à ce moment que les militaires leur disaient de « venir » pour être violées. La suite de l'histoire demeure sans équivoque : « le prêtre disait aux militaires qu'ils pouvaient prendre qui ils voulaient mais qu'ils ne touchent pas aux objets de l'église et aux briques » (Espérance).

Des récits attestent également l'instrumentalisation des croyances religieuses par certains politiciens pour justifier leur sale besogne. Selon Stéphanie, des chansons très prisées par les tueurs se réjouissaient que Dieu ne vienne plus chaque soir au Rwanda, ainsi que le prétendait la légende, et que c'était le signe de sa permission d'éliminer tous les Tutsi. Si certains ont pu reprocher à la puissance divine d'avoir abandonné le Rwanda, d'autres n'ont pas hésité à voir dans le génocide un dessein de Dieu « ne veut pas la race tutsi », comme en témoigne Libérata (voir 5.2.5 « Tu vois comment nous sommes des hommes ? »).

Jacqueline rapporte qu'elle blague parfois avec ses proches en disant que tous les démons avaient quitté l'enfer pour venir habiter dans leur pays. Quand on évoque la possibilité que Dieu ait abandonné le Rwanda, elle reste perplexe :

Moi aussi, je me demande cette question. Je suis croyante à 100 %, mais ça me dépasse, je ne sais pas comment le dire. Parce que, même ma mère qui était une maman de 70 ans, elle a été jetée dans une latrine de 12m. Elle y est restée 3 jours. On l'a enterrée, il y a un an. C'était difficile

de l'enlever de cette fosse, on a été obligés de couper comme une montagne. J'étais jeune, je pouvais même dire que le FPR, ça et ça, parler à haute voix de choses qui n'étaient pas bonnes, mais ma mère, c'était une vieille maman qui ne pouvait même plus tuer un moustique parce qu'elle était vieille. On a tué même des bébés, on a défoncé des grossesses... Je me pose encore la question, j'essaie de comprendre, mais ça me dépasse.

Certains membres du clergé ont pourtant démontré beaucoup de courage. Alice, alors interne dans une école secondaire catholique, rappelle comment les religieuses ont tenté de sauver les étudiantes tutsi, juste avant l'assassinat de la directrice, tutsi, elle aussi. Plusieurs évoquent des expériences positives, comme celle d'un prêtre hutu officiant dans l'église où s'était réfugiée une amie de la participante, lequel n'aurait pas collaboré avec les miliciens :

Je ne vois pas que c'est tout le monde. Seulement, Wenceslas Munyeshyaka, je l'ai vu moi-même et cette image toujours elle est dans ma tête. Moi j'ai vu Munyeshyaka avec une veste anti-balles à l'église. Comment les miliciens entraient à l'église et les portes, il les avait ouvertes comme ça, quand nous demandions de fermer les portes. Il faisait des signes que personne... « Non ! Laissez entrer tout le monde à l'église ! » Il savait que ce sont des miliciens qui sont venus voir s'il y en d'autres personnes qu'on veut tuer. Mais ce n'est pas tout le monde, ce n'est pas tout le monde.

6.3.2 « Il n'y avait rien d'autre à faire de que prier tout le temps » (Libérata)

Pratiquement toutes les répondantes soutiennent qu'hormis la volonté de sauver leurs enfants, c'est la spiritualité qui les a aidées à survivre durant leurs mois de calvaire. Éperdues d'impuissance, elles s'adressent régulièrement à Dieu, l'une, pour qu'il la fasse mourir après ses enfants et qu'ils grandissent en paix, l'autre pour qu'elle ne soit pas violée. Plusieurs entretiennent leur résistance dans la prière, comme Jacqueline :

... je priais beaucoup, je demandais à mon Dieu : « Vraiment — parce que j'étais fatiguée — si tu veux que je parte, il faut que je parte ». Chaque jour, on m'emmenait à la fosse [pour l'y jeter, *ndlr.*], le lendemain, on m'emmenait à la fosse encore. Dire ça à une personne qui ne croit pas en Dieu trouverait que ce n'est pas possible, mais pour moi... J'ai prié et Dieu m'a donné la force.

Incrédule quand elle a découvert que tant de gens étaient morts, Jacqueline se disait que « quand même ces types, toute une colline, des milliers et des milliers de personnes, mourir, quand même, ils sont allés quelque part ! ». Elle se consolait en pensant qu'au moment opportun, elle irait les rejoindre « là où ils sont partis ». Providence prépare ses enfants à la mort en même temps qu'elle les console de la perte de leur papa en leur rappelant que la famille se retrouvera bientôt : « Est-ce que nous aussi on va nous tuer ? ». « Oui ! Soyez prêts ! Soyez prêts, on va rejoindre votre papa ! » Ils ne savaient pas comment on allait les tuer, ils vivaient tellement en attendant qu'on rejoigne leur père. Ils ont pleuré... ». Au moment où Providence s'apprête à conduire ses enfants à la fosse pour les y précipiter et se suicider ensuite pour échapper à ses bourreaux, sa foi l'incite à continuer d'endurer son calvaire :

J'ai senti une voix, une voix qui m'a dit : « Patience ! », qui m'a dit ça très gentiment. C'était rafraîchissant, je ne sais pas... Une voix très sûre : « Patience ! ». En tout cas, c'était pas des mots ! J'ai laissé tomber mes bras, je n'ai plus poussé la porte, je n'avais plus envie d'appeler les enfants pour les faire sortir. Je me suis vue tourner vers ma chambre, j'y suis allée. Je me suis vue à genoux et j'ai commencé à demander pardon. C'est à ce moment-là que je me suis rendue compte que j'allais commettre un péché. C'était vrai, c'était un péché, mais j'avais décidé de mourir. « Seigneur, c'est toi qui m'a donné ce corps, tu sais comment je suis, tu vois même comment je suis... Maintenant, donne-moi le courage de ne plus penser à mettre fin à ma vie, donne-moi le courage de supporter toutes ces choses ! » Je n'ai plus pensé à me suicider.

6.3.3 « À l'église, on oublie tout ce qui s'est passé » (Henriette)

Après son supplice à l'église où elle et sa fille s'étaient réfugiées, Henriette s'est détournée du catholicisme pour éviter le traumatisme que ravivait chaque messe dans le lieu maudit : « Quand j'arrivais dans l'église, toujours je voyais la bagarre, je voyais tuer ma fille. Elle a été tuée à l'église. Ça ne passe pas ». Henriette fréquente désormais plusieurs églises protestantes de Montréal, certaines dirigées par des prêtres québécois, d'autres qui donnent la messe en kinyarwanda ou en swahili :

Mais je commence à m'adapter [au Québec], à cause des prières. Nous avons une église où il y a beaucoup de Rwandais, nous prions en kinyarwanda, il y a des Hutu et des Tutsi, le pasteur est Rwandais. Toujours il essaye de nous apprendre la parole de Dieu et de nous dire que nous devons absolument vivre ensemble. [...] On parle, on se réunit. À l'église, on oublie tout ce qui s'est passé, parce que nous avons la vie. Pourquoi nous sommes restés ? Pas pour entendre des

injures contre les nôtres, comme ça. À l'église, ils ne parlent pas du génocide, de politique [...] Il faut essayer d'oublier, il faut prier, sinon le pays toujours sera dans le chaos. (Henriette)

Au Rwanda, Liliane fréquentait quotidiennement son église, à l'aube et en soirée, pour les groupes bibliques. Au Québec, sa dévotion ne se démentit pas : « Je suis choriste. J'aime les chansons de Dieu, ça me soulage ». À l'instar d'Henriette et de plusieurs autres, Liliane semble plutôt séduite par le discours pacifiant des pasteurs protestants :

On apprend beaucoup de choses pour la réconciliation et le pardon pour que le cœur soit libre [...]. La foi m'a beaucoup aidée, la parole de Dieu, c'est la vérité, c'est le chemin qui mène à la gloire. La communauté chrétienne, ça m'a beaucoup aidée. Dans la prière, on essaie d'effacer les mauvaises choses au cœur, à la tête, ça m'a beaucoup aidée. (Liliane)

La prière soulage les questionnements existentiels qui assaillent quotidiennement les rescapées et redonne un sens à leur (sur)vie : « C'est moi seule qui suis restée. Pourquoi je suis restée ? [...] pour commencer ma dernière vie, si c'est 3 ans, 4 ans, 10 ans, 20 ans, je dois d'abord essayer de diminuer l'angoisse. Vivre avec un amour, Dieu, c'est ça : soit amour de Dieu, soit amour d'un prochain ». (Henriette)

6.3.4 « Ce sont des miracles que Dieu nous a faits ! » (Jacqueline)

Le récit de Jacqueline révèle une succession d'événements dont elle attribue l'issue favorable à la grâce de Dieu : sa propre survie, alors qu'on l'emmena sept fois à la fosse commune, la compassion de voisins hutus, le fait qu'elle ait pu se débarrasser de sa carte d'identité sous le nez des miliciens — « je sais que c'est Dieu qui leur a fermé les yeux » — les retrouvailles, avec deux de ses enfants : « Je dis que ce sont des miracles que Dieu nous a fait ! On disait que Jésus faisait des miracles mais on a vu des miracles, franchement ». Plusieurs participantes relatent d'ailleurs longuement les différents miracles dont elles ont été bénéficiaires ou témoins, dès lors qu'on pose la question du « comment cela a-t-il pu être possible ? » :

C'est le bon Dieu qui nous a protégé-e-s, je dirais : évacuer 1500 personnes ! Il y avait le FPR ici et les barrières là, et nous au milieu. Ils lançaient des coups de fusils au dessus de nos têtes pour nous protéger ! Les enfants ne pleuraient pas. Ils étaient traumatisés, ils ne pouvaient pas pleurer. (Assumpta)

Le cas de Providence semble pourtant le plus éloquent, au regard de l'ampleur des souffrances qu'elle a vécues et de l'intensité de sa ferveur. Violée chaque jour pendant trois mois à longueur de journée, elle émerge de ce calvaire sans enfant du viol et sans avoir contracté le virus du VIH/sida : elle blague que « Dieu l'a vaccinée » :

En moi, j'étais sûre et certaine d'avoir contracté le VIH : plus de 500 hommes ! À moins que Dieu soit vraiment puissant [*Elle rit*] ! À moins que Dieu ne fasse des miracles [*Elle rit*] ! [...] Franchement, je te dis : à voir même les gens qui venaient dans ma chambre, il y en avait qui manifestaient des signes extérieurs. Moi, je voyais parce qu'ils s'arrangeaient pour envoyer des hommes qui portaient le virus : « Allez leur transmettre ! Qu'elle ne meure pas directement, qu'elle meure après ! », après avoir le sida. « Allez ! violez-les ! ». Dieu m'a vaccinée !

Dans les mois et les années suivants cette tragédie, une telle résistance suscite une avalanche d'interrogations. Comme plusieurs, face à l'incompréhensible, Providence s'en remet totalement à une interprétation mystique⁸⁵ de son vécu :

Après le génocide, quand je pensais à tout ce que j'ai vécu, quand je me posais... Je me posais beaucoup de questions : « Comment je vis ? Comment je me suis relevée ? Comment j'ai repris la vie normale ? Pourquoi je ne suis pas morte ? Toutes ces choses-là ! Parce que j'étais forte pour supporter tout ça ! J'étais forte pour ne pas attraper le virus ! Pourquoi mes collègues sont mortes ? [...] Pourquoi je ne suis pas tombée enceinte ? Je n'avais même pas mes règles pendant le génocide [...] Pourtant il y en a d'autres qui ont conçu pendant le génocide. L'enfant porte beaucoup de noms, de méchancetés ! [*Elle rit*] Moi : aucune trace, AUCUNE ! [...] C'est par la grâce de Dieu, tout simplement ! Dieu est misérable ! Dieu est puissant ! Dieu est amour ! Dieu est pardon ! Dieu est toute chose qui est bonne, vraiment ! Et je m'arrête à l'endroit où il dit : » Je fais miséricorde à qui je veux ! Je fais miséricorde à qui je veux ! ». Moi je ne peux pas dire qu'il m'a pardonné mes fautes, je sais qu'elles sont toujours là, devant ses yeux. Mais en tout cas, il m'a fait grâce, il a prolongé mes jours. Pendant le génocide, je disais, chaque fois : « Si tu me montrais au moins la fin de cette guerre ! Si tu me donnais au moins la chance de vivre deux jours

⁸⁵ Définition du mysticisme : 1. religion recherche d'une union intuitive directe avec la divinité 2. Philosophie, croyance en une réalité essentielle pour la compréhension de l'univers qui dépasse l'entendement humain = explication mystique du génocide ou de certains événements comme la survie ou la non contamination au VIH/sida.

après cette guerre ! » Mais après : un an ! deux ans ! trois ans ! Maintenant : une douzaine ! Comment expliquer ça ? Je n'attends pas la mort [*Elle rit*]. Il y a des gens qui disent : « Je suis un survivant, je vis avec le VIH, mes jours sont comptés ». Mais moi je dis : « C'est comme si j'allais vivre éternellement ! » Pourquoi ça ? Ce n'est pas que j'étais parfaite, non, c'est la grâce de Dieu qui m'a été offerte ! Je reconnais ça, sauf que je ne peux rien faire ! [pour exprimer sa gratitude, *ndlr.*] [...] Dans la bible même, ça dit : « Que mille tombent à ton côté / Et dix mille à ta droite / Tu ne seras pas atteint / De tes yeux seulement tu regarderas / Et tu verras la rétribution des méchants ». Juste après le génocide, tous ces gens-là ont été ramassés et ont été mis en prison, devant mes yeux ! Tu vois ? Celui qui a écrit la bible, pourquoi il m'a laissé la page qui reflétait tout ce que j'allais voir, ce qui allait m'arriver ?

Non seulement Dieu lui a accordé sa miséricorde, mais le sens même qu'elle donne à toute cette souffrance et de cette résurrection — après la nouvelle de sa séronégativité — l'invite à penser que c'est pour tester sa foi qu'elle a vécu une telle épreuve :

Ça m'est arrivé pour que je me réveille ! Je pense que j'étais endormie ! [...] Dieu m'a montré sa puissance ! Là, je ne doute plus ! Que ce soit le jour, que ce soit la nuit, je sais que Dieu est toujours présent. Et surtout il est présent pendant les moments difficiles. Que nous priions ou nous ne priions pas, il est à côté de nous, il nous voit. Je ne peux pas te dire qu'avant, je ne croyais pas, oui je croyais mais je ne pensais pas beaucoup à ça.

Le récit de Providence prend résolument des airs de prosélytisme qu'elle admet en riant :

Moi je suis vraiment saine ! Tout ça m'encourage, ça me redonne le goût de la vie, ça me donne le courage même d'en parler, parce qu'il y a des gens qui ne croient pas en l'existence de Dieu, en la puissance de Dieu ! Tout ça c'est la puissance qui m'a préservée, ce n'est pas ma force ! Je n'avais rien à moi. Je n'avais pas même un morceau de bois dans ma maison. Mes enfants n'ont pas été violés, n'ont pas eu de coup de pied ou de machettes, comme d'autres ! Ils sont normaux.

6.3.5 « Je leur ai pardonné » (Liliane)

Douze ans après le génocide, l'heure semble véritablement à la paix pour la plupart de nos interlocutrices, qui disent ne pas pouvoir vivre éternellement avec des sentiments « négatifs ». Pour elles, la question du pardon est indissociablement liée à celle de la foi :

Je remercie le bon Dieu parce que j'ai essayé de me calmer, je leur ai pardonné. J'ai dit aux enfants : « Il faut leur pardonner, vraiment, ce n'est pas vous qui êtes les juges, il n'y a qu'un grand juge là-haut ». Ils prient et moi aussi, je me suis mise dans les bras de Dieu. [...] Penser toujours à ce que les Hutu ont fait et aux familles qui sont morts, on peut chercher d'autres façons de vivre. C'est le chagrin toujours, je préfère leur pardonner dans mon cœur [...] Le génocide du Rwanda, ça nous fait du mal, beaucoup de gens ont mal à la tête à cause de ça. Je remercie le bon Dieu, je prie toujours pour ça, pour pardonner aux gens. Pour que mon cœur soit libre vraiment, mais c'est pas facile, c'est le combat parce que quand on est avec les autres... A [ville], les autres rescapés nous demandent toujours de venir à des réunions, de venir témoigner dans les Gacaca, je dis non parce que j'ai pardonné. (Liliane)

Yvonne voit dans le pardon une forme de liberté lui permettant de transcender le sentiment d'injustice qui l'habite. Elle évoque fréquemment son désir de retrouver paix et joie de vivre, un état impossible à atteindre si elle considère chaque personne comme une ennemie, « chaque homme qui vient vers [elle] comme un adversaire ». Au final, avec le secours de ses croyances religieuses, elle ressent de la compassion « pour ces gens » parce que « entre les deux, [elle voit] qu'ils sont les plus malheureux ». La honte d'avoir tué ou de faire partie d'une famille de tueurs serait un plus grand malheur, ce qui l'incite à pardonner. La jeune Solange démontre également une sagesse impressionnante au regard de son parcours pendant le génocide. Elle estime que tant qu'elle aura de la colère, elle continuera à souffrir et que toute cette haine lui nuit sans pouvoir ramener les siens. Toutefois, Solange confirme que cette sagesse ne fut pas instantanée :

Juste après la guerre, si on m'avait donné ces gens en me disant : « Ce sont eux qui ont tué tes parents et tu as le droit de faire ce que tu veux », bien sûr que je les aurais tués. [...] J'ai entendu qu'au Burundi, c'est comme ça que ça se passait. Des gens dont on avait tué des parents, après la guerre, ils se sont vengés, c'était : « œil pour œil, dent pour dent » [en français dans le texte, *ndlr.*]. Ça aurait été une bonne solution, ça m'aurait permis de panser certaines plaies. Peut-être que ça aurait été une bonne solution. [...] j'ai appris ça à l'école, la loi du Talion.

CHAPITRE VII

TENTATIVE DE CONSTRUCTION DU SENS

Mais tu es encore là / la mémoire en lambeaux / sur cette Terre en poussière / et tu murmures
 Il y a des misères partout / tu passais par là / un de ces jours / tu pensais / immobile /
 Comme le Pouvoir / Il y a des misères partout / alors les misères t'ont répondu / en chœur /
 Comme des mains ouvertes / Oui bien sûr / il y a des femmes partout / comme des nuages /
 Dans l'air du Temps / Comme des nuages / dans l'air du Temps
 Tes mains accordaient une cora / tu essayais tes cordes de femme
 Tes mots en grains de sable / racontaient au clair de lune / ta vie mythe vie de mite
 Alors / tu souriais à cœur ouvert / comme celles / qui travaillent de leurs mains
 Comme celles / qui ne veulent point mourir

Boni, Tanella. 1993. « Cordes de femmes »⁸⁶

L'étude de notre corpus d'entretiens avec des rescapées du génocide des Tutsi s'est axée autour de nos questions de recherche. Nous souhaitons découvrir sur quelles représentations de l'Ennemi se fondent les violences contre les femmes au cours du génocide des Tutsi pour comprendre la nature et les conséquences de cette violence. Nous nous intéressons également, d'une part, au sens que des survivantes confèrent à leurs expériences passées et présentes, ainsi qu'aux stratégies qu'elles mettent en œuvre à cette fin, et, d'autre part, aux enjeux de leur parole mémorielle. Dans cet ultime chapitre et dans des considérations analytiques aux frontières de la philosophie, nous étudions l'empreinte du traumatisme dans la sélection des événements, de même que dans la temporalité et la communicabilité de cette parole, pour en envisager la valeur réparatrice et testimoniale. Puis, nous livrons notre analyse de la division sexuelle du génocide à la lumière des récits et des éléments développés dans le chapitre dédiés aux stéréotypes de l'horreur. Enfin, nous abordons la question de la religion et celle du pardon, comme condition de la réconciliation.

⁸⁶ In *Grains de sable*. Limoges : Le bruit des autres, pp. 51-52.

Tel que précisé dans notre chapitre dédié à la méthodologie, la parole des rescapées fait l'objet d'une analyse de contenu. En raison de contraintes linguistiques, elle n'a pu s'attarder aux questions sémantiques. Quelques entretiens ont en effet bénéficié d'une traduction simultanée et les autres se déroulaient en français, qui n'est pas la langue maternelle de nos interlocutrices. Il nous semblait donc difficile de nous attarder au vocabulaire utilisé, de l'ordre du signifiant, dans une analyse portant sur le signifié, tout en sachant que « pour atteindre le contenu, il faut passer par le contenant, c'est-à-dire que toute signification est véhiculée par un signifiant » (Bardin, 1998, 171). Nous amorçons néanmoins la présentation de notre analyse avec quelques remarques générales dont certaines pourraient apparaître comme une transgression de cet *interdit*. Nous étudierons ainsi certaines caractéristiques des récits, lesquels, au sens où nous l'entendons, avec Susan Brison (2003), constituent « une interaction sociale – actuelle, imaginée, anticipée ou dont on a le souvenir - à l'intérieur de laquelle ce qui est dit est façonné par ce que les auditeurs perçoivent comme étant leurs intérêts, par ce qu'ils désirent connaître et également par qu'ils peuvent ou ne veulent pas comprendre » (p. 127).

7.1 Le temps du traumatisme

Les rescapées qui évoquent leur vie et leur « soi » confèrent au génocide une place centrale de butoir. Il y a un « avant », un « pendant » et surtout, un « après » 1994. Toutefois, les récits recueillis ne sont ni linéaires, ni complets, d'autant qu'il s'agit de narrations orales, forcément lacunaires. Ils opèrent des allers et retours constants entre ces trois périodes, dans un mouvement qui télescope le passé, le présent et le futur. Leur analyse nous conduit donc à cheminer sur des lignes de vie brisées qui, contrairement aux préceptes aristotéliens du récit, n'ont ni début, ni milieu, ni fin. Souâd Belhaddad, qui a mis en écriture le témoignage d'Esther Mujawayo (2004; 2006), constate pour sa part que la parole des rescapées d'un génocide est « particulière » du fait que « lorsqu'elle se livre, elle se conjugue d'abord à l'imparfait puis, subtilement, glisse vers le présent, comme si, figé dans leur mémoire, le temps de l'inouï immobilisait également le temps du récit » (2006, 10). S'il nous est difficile de faire le même constat pour l'ensemble de notre corpus d'entrevues, on peut néanmoins affirmer,

avec Catherine Coquio (2004), que cette parole mémorielle relève d'« une sensation qui s'éprouve au présent » (p. 122), face au traumatisme – sans fin – qui la hante inexorablement.

Les récits témoignent des problèmes de santé mentale qu'ont pu connaître ces femmes traumatisées. Elles réfèrent d'ailleurs régulièrement à la notion de « traumatisme ». Le terme lui-même (ou « trauma ») semble malheureusement devenu un mot-clé dans le Rwanda de l'après-génocide. Il constitue un emprunt linguistique récent au français, à l'instar des mots « génocide » (épilé « *jenocide* » au Rwanda) et « viol » qui n'existaient pas dans la langue kinyarwanda avant 1994 (Mujawayo et Belhaddad, 2004). Après la Deuxième guerre mondiale, puis celle du Vietnam, différentes vagues d'études des traumatismes massifs ont permis de mieux comprendre les différents symptômes qui affligent les personnes ayant subi ou assisté à un événement impliquant la perte de vie ou des blessures graves. Psychiatres et autres spécialistes les regroupent généralement sous la bannière du syndrome de stress post-traumatique (SSPT) ou syndrome du survivant. Ils incluent les pertes de mémoire, la reviviscence des événements traumatiques (*flash-backs*, cauchemars, souvenirs envahissants, hallucinations) et une tendance accrue à la vigilance (Whithey et Dupanloup, n. d.). Ils provoquent une profonde détresse et peuvent persister des mois, voire des années. Les symptômes peuvent même se manifester des dizaines d'années après la tragédie suite à un événement déclencheur (*ibid.*).

En tant qu'étudiante en communication, il n'est certes ni notre propos ni de notre ressort d'étudier le SSPT, encore moins de le diagnostiquer à nos interlocutrices. Cependant, au vu des nombreuses références à ce concept dans les récits, il nous semblé important d'en identifier les principales manifestations, d'autant que le génocide des Tutsi regroupe tous les facteurs pouvant induire des syndromes post-traumatiques sévères à ses rescapé-e-s : intensité et gravité de l'événement, multiplicité des facteurs traumatisants, intentionnalité, etc. (Josse, 2006). Parmi les variables importantes du SSPT, on retrouve le sexe (les femmes semblent plus à risque), l'âge, ainsi que l'atteinte des croyances de base due à l'intentionnalité des crimes (*ibid.*). Par ailleurs, nos préoccupations d'ordre éthique exigeant que nous limitions au maximum les impacts de la narration de l'horreur, une familiarisation avec les symptômes du SSPT nous a permis d'identifier plus adéquatement les moments de détresse psychologique en terrain. Enfin, il est apparu que le

traumatisme affecte tant le sens du récit des participantes, notamment la sélection des événements rapportés, que la communicabilité de cette parole mémorielle.

L'axe qui unit les différentes théories du traumatisme l'associe à une « effraction » qui envahit le sujet et procède à une rupture du soi de l'avant et celui de l'après, à un remaniement identitaire (Waintrater, 2003). Ainsi, après avoir perdu tous ses enfants, Henriette ira travailler auprès des orphelins pour vérifier qu'elle peut encore être une « maman ». Elle confie d'ailleurs que c'est grâce à l'exil qu'elle recouvrera cette identité, tout comme Providence estime avoir retrouvé les « bonnes choses » et les « bonnes valeurs » qu'elles avaient en elle et que la violence subie lui avait fait perdre. Dans une œuvre autobiographique intitulée *Après le viol*, Susan Brison témoigne que les victimes de violence connaissent une véritable « désintégration du moi » (Brison, 2003, 20). Pour illustrer son analyse, l'auteure évoque ces mots de Charlotte Delbo⁸⁷, ex-résistante déportée dans les camps de concentration nazis : « Je suis morte à Auschwitz, mais personne ne le sait » (Brison, 2003, 13). Un sentiment analogue anime plusieurs de nos répondantes, particulièrement celles qui ont subi des sévices sexuels, comme Alice ou Providence. Cette dernière résume en ces termes son état dans les premiers mois de la survivance : « Et comme j'étais déjà morte... En tout cas, c'était le physique qu'on voyait, mais moralement je ne suivais pas ».

Selon la littérature spécialisée, des périodes de grande confusion sont également caractéristiques des séquelles du viol (*rape trauma*), projetant en quelque sorte les survivantes hors d'elles-mêmes. Au Rwanda, on appellerait communément « *bafuye bahagaze* » (les « morts debout ») les nombreuses personnes qui souffrent de troubles du comportement (Sehene et Schiffer, 1999). Certaines rapportent qu'au moment des événements, elles plongeaient parfois dans un double état de dissociation, se demandant si ce qui leur arrivait était réel (déréalisation) et si c'était bien à elles que cela arrivait (dépersonnalisation). Providence raconte comment les appels à l'aide de sa fille, elle-même menacée de viol, l'ont tirée, pour un temps, de cet état de « mort dans la vie » (Waintrater, 2003) dans lequel les tortures l'avaient plongée. Elle a ainsi trouvé la force de s'opposer à ses bourreaux pour intervenir en faveur de sa fille et lui éviter de subir les mêmes violences qu'elle. Paradoxalement, Providence reste

⁸⁷ *Aucun de nous ne reviendra* est le premier ouvrage de la trilogie *Auschwitz et après*, écrite par Charlotte Delbo parue en 1970 à Paris, aux Editions de Minuit. Ce livre décrit sa traversée de l'univers concentrationnaire.

consciente du temps qui passe malgré que « ces gens venaient minute par minute » : elle sait à quelle heure les bourreaux prennent leur « pause », durant lesquelles elle a fomenté plusieurs tentatives d'évasion. De même, Henniette se souvient être restée assise dans le sang de sa fille assassinée sous ses yeux, des jours durant. Le rapport au temps des récits est donc particulier et diversifié à la fois : si certaines offrent parfois des détails étonnants de précision, d'autres semblent avoir perdu la notion du temps, totalement submergées par le désespoir et l'incompréhension. La plupart semblent vivre une alternance des deux états. Le récit d'Alice n'offre pour sa part aucun repère temporel et confond le passé, le présent et l'avenir dans une même douleur. Pendant et après le génocide, celle qui était une fillette se réveille à plusieurs occasions à l'hôpital sans savoir si elle est morte ou vive, « J'étais traumatisée. J'ai perdu la tête » répète-t-elle tout au long de son récit. Cette confusion est probablement due à son jeune âge au moment du génocide, mais aussi à la persistance du traumatisme dans un présent et un avenir qui ne semblent guère offrir de consolation à la jeune femme.

Selon les thèses constructivistes, le processus de construction du sens d'un événement passé permet à l'être humain de légitimer le passé, de « justifier » sa vie présente et « d'anticiper l'avenir » (Hsab, 2002, 8). Or, cette anticipation ne s'avère pas toujours réconfortante pour les victimes de violence extrême : l'avenir peut même représenter une source d'angoisse infinie. D'une part, leur quotidien s'accompagne d'un profond sentiment de dérégulation notamment dû aux nombreuses pertes dans leur entourage. D'autre part, les femmes qui ont subi la torture physique vivent perpétuellement avec les stigmates de la haine. Si l'on peut affirmer que le génocide condamne toutes les rescapées à une douleur sans fin, pour les survivantes du viol, il s'agit d'un rapport d'autant plus intemporel, comme le souligne Françoise Nduwimana (2004), qu'une forte majorité d'entre elles a été infectée par le VIH/sida ou a eu un enfant des suites du viol. On remarque ainsi un principe important du viol comme arme de guerre qui lui confère sa redoutable efficacité à produire une souffrance éternelle :

Le violeur continue son action de production de douleur pendant toute sa durée empoisonnée et infernale à vivre pour la future mère « de force ». À la fois elle hait l'enfant du bourreau dans son propre ventre, devenu son ennemi physiologique intime et indissoluble, porteur et signe d'un horrible souvenir dont la seule honte la tuait déjà socialement (le plus souvent). Et, en même temps, elle sent et sait que, plus seul qu'elle au monde, il y a cela : la petite grenouille violette

hurlante qu'elle met au monde dans la haine maternelle — et qu'elle a essayé de faire passer par tous les moyens. L'horreur de sa propre haine est absolue, lorsqu'elle vise la figure la plus vulnérable pensable : un nouveau-né, à naître. (Nahoum-Grappe, 2005, n.p.).

Combien de ces femmes vivent « au jour le jour », comme le confie Espérance, désespérées par la dureté du quotidien et par le rappel constant de leur malheur sous les traits d'un enfant d'une douzaine d'années ? Combien d'entre elles sont déjà mortes des suites du sida, sans avoir pu rompre les chaînes de leur isolement et de leur détresse ? Nous voyons là un enjeu majeur de la parole mémorielle des rescapées du génocide des Tutsi qu'il importe de recueillir avant qu'il ne soit trop tard et éviter, ainsi que le craint Françoise Nduwimana (2004), qu'on ne les tue de nouveau avec notre silence » (p 30). En ce sens, soutient fort justement l'historienne, ces femmes sont *décimées* et non rescapées. Aucune des femmes interviewées ne s'est dit porteuse du VIH/sida. Est-ce le fruit du hasard ? Ou plutôt, l'acte de raconter ne procède-t-il pas d'une espérance que les génocidaires ont précisément interdit à leurs victimes, à plus forte raison quand ils leur ont sciemment transmis un virus mortel ? Ainsi, comme le dit Paul Ricoeur dans *Soi-même comme un autre* (1996), au-delà de la douleur physique et mentale, la souffrance se définit par « la diminution, voire la destruction de la capacité d'agir, du pouvoir-faire, ressenties comme une atteinte à l'intégrité du soi » (p. 222-223).

7.2 Une parole testimoniale

En invitant nos interlocutrices à parler de leur vie avant le génocide, de leur jeunesse, nous anticipions à la fois une « entrée en matière » progressive et la description idéalisée d'un paradis perdu, ce qui fut plus ou moins le cas. En premier lieu, contrairement à nos attentes, la transmission de « l'avant génocide » s'avère autant chargée d'émotion et de douleur que celle du « pendant », car se remémorer le passé revient à évoquer celles et ceux qui le peuplaient, aujourd'hui disparu-e-s. Il met également en scène des ancien-ne-s ami-e-s, collègues ou domestiques qui ont commis l'irréparable. En second lieu, malgré notre proposition de s'attarder à « l'avant », les bonheurs sont rapidement synthétisés. Le propos s'oriente inéluctablement vers les pertes et les difficultés, comme si le reste était comparativement « sans intérêt » : « Mon histoire c'est le chagrin », résume Liliane. En insistant sur les aspects les plus noirs de leurs expériences, les participantes savent qu'elles en communiquent le

caractère déshumanisant, en soi unique. Il est également probable que cette mémoire leur soit apparue comme le noyau de leur contribution à cette recherche, le motif de notre rencontre, bref, ce qui les rend « intéressantes ». « J'ai essayé de ne pas oublier, j'ai essayé [...] Vous allez trier ce qui est bon ? » s'inquiète périodiquement Henriette. Si un tel souci anime bien des personnes interviewées (Bourdieu et Accardo, 1993), on peut concevoir qu'il prenne une ampleur particulière pour les gardiennes de la mémoire d'un monde disparu au sein duquel, comme l'illustre un proverbe rwandais, « celui qui ne parle pas avec son père ne saura jamais ce que lui a dit son grand-père » (*Uwima se amatwi aba yiyimye umurage wa sekuru*).

La majorité des participantes inscrivent leurs souvenirs dans l'histoire familiale et collective, préférant le « nous » au « je ». Il est vrai qu'au Rwanda, l'individualité compte peu : l'entité de base, c'est d'abord et avant tout la famille. Esther Mujawayo (2006) insiste sur ce point lorsqu'elle mentionne les efforts des orphelin-e-s pour se créer des « familles artificielles » : « Tu seras ma sœur, elle sera ma mère, il sera mon père, cet autre mon oncle... », perçus comme « l'ultime possibilité de retrouver une place dans notre société rwandaise qui ne conçoit pas l'individu hors d'une famille » (p. 198). Fondée sur « la mémoire d'une ascendance qu'elles n'ont désormais plus » (Mujawayo et Belhaddad, 2004, 38), l'évocation de cet autrefois englouti procède donc de la souvenance des persécutions à l'encontre des leurs, même si les faits s'avèrent généralement antérieurs à leur naissance. Comme le souligne la poétesse Angèle Bassolé-Ouédraogo, la mémoire et le souvenir ne vont pas nécessairement de pair : « Je n'ai aucun souvenir de l'esclavage [...], mais ma mémoire, la mémoire de mes contemporains en est fortement chargée [...] Ma mémoire porte le fardeau des souffrances de la colonisation » (citée dans Hotte et Cardinal, 2002, 14).

Celles qui évoquent plus longuement leur enfance ou leur jeunesse le font de manière plutôt factuelle et descriptive, en éludant les points qui pourraient ternir la mémoire d'un passé relativement heureux qu'elles ne sont de toute évidence pas prêtes à revisiter de façon critique. Ainsi, Henriette mentionne que ses parents et leurs autres enfants ont fui les persécutions contre les Tutsi et immigré dans un pays limitrophe, laissant leur fille adolescente derrière eux. Cette dernière explique sommairement que c'était parce qu'elle avait ses études à faire et que les Pères blancs avaient dit qu'ils protégeraient les élèves. Elle n'en dit pas plus sur cet événement. Régine Waintrater (2003) remarque que dans le cas

de conflits récents, comme celui du Rwanda, « le récit est totalement oblitéré par les visions des parents massacrés qui empêchent toute perspective narrative » (p. 115). La figure masculine – souvent enseignant ou pasteur – semble particulièrement idéalisée dans le souvenir de ce paradis perdu : c'est le papa qui informe sa fille sur les enjeux sociopolitiques ou qui lui permet d'échapper, au moins temporairement, à la division sexuelle des tâches domestiques. De même, peu de participantes s'aventurent à mentionner des zones d'ombre avec des conjoints désormais disparus. Denise, dont le mari est décédé avant le génocide des suites d'une maladie, ironise gentiment que ces veuves n'ont peut-être pas vécu assez longtemps avec leur conjoint pour se « tanner » de lui. Régine Waintrater (2003) arrive à des conclusions analogues à propos des récits de la Shoah, au sein desquels « tout se passe comme si le génocide avait effacé les différences, mais aussi les inévitables différends » (p. 147).

7.3 Le monde des rescapées

En anéantissant plusieurs générations d'une même famille ou d'une même communauté, le génocide a rompu ce que Waintrater (2003) qualifie de « sentiment de continuité identitaire ». Il n'est donc pas surprenant que le thème de l'esseulement représente le leitmotiv de tous les récits des rescapées et un marqueur crucial de leur identité collective. Du point de vue des survivantes, l'entreprise génocidaire constitue véritablement une « catastrophe de la filiation » (*ibid.*). Les violences sexuelles contribuent à cette entreprise de destruction, alors que, d'un point de vue anthropologique, elles constituent « des tentatives d'envahir l'espace historique de l'autre » (Nahoum-Grappe, 2005, n.p.). Elles s'accompagnent d'ailleurs souvent de la contamination délibérée des femmes du VIH/sida, voire du saccage des organes reproducteurs des femmes et des hommes. Alice, Espérance, Libérata, toutes rapportent avoir vu des hommes insérer des « arbres » dans le vagin des femmes, des Tutsi être émasculés et quantité de pratiques insoutenables sur lesquelles il n'est pas nécessaire de revenir ici. En s'attaquant aux capacités de reproduction de l'ennemi, on cible donc non seulement sa « continuité historique », mais « l'effacement qualitatif de son identité collective » (*ibid.*).

Selon Waintrater (2003), la fonction du récit familial est d'historiciser sa propre existence, d'autant que le génocide a détruit ces liens de filiation en décimant des familles, mais aussi en ravageant délibérément photographies, objets personnels, lieux de sépulture et habitations. Notre travail de terrain, qu'il s'agisse des entretiens ou de l'observation, nous a permis de constater l'importance mémorielle des quelques artefacts réchappés de la haine et du chaos. Élevés au rang de reliques, ces derniers symbolisent le passé traumatique : pensons à la veste offerte par son sauveur à Alice, précieusement conservée dans sa valise de « souvenirs » ou à la carte d'identité que nous apporte Providence. Au Rwanda comme au Québec, c'est avec le même empressement qu'on sort les albums de famille pour les partager avec les invité-e-s. De même, des participantes nous montrent avec émotion et fierté les photographies de leurs proches ou de leur ancienne maison. Le mémorial de Gisozi comporte une pièce extrêmement touchante, qui expose les photos de centaines d'enfants, en indiquant leur nom, leur plat préféré, leur dernier mot, les circonstances de leur mort, etc. Ces petits corps laissés dans la boue ou précipités dans les excréments, « anonymisés », retrouvent ainsi un peu de l'humanité qui leur avait été refusée. Reconquis dans les décombres du paradis perdu, minutieusement recollés, ces vestiges sont une représentation indicielle de la volonté des survivant-e-s de réparer l'entreprise de destruction de la continuité menée par les génocidaires. De même, Libérata donne minutieusement les noms et prénoms des personnes dont elle nous raconte le supplice, prononcés sur le mode d'une litanie qui vise là aussi à redonner une identité et une humanité aux morts abandonnés sans sépulture. Parole testimoniale, le récit de la survivance procède de cette recherche de « traces » visant à rétablir sa filiation, son histoire et y trouver sa place. Il conduit son auditoire et son lectorat dans l'imaginaire collectif d'un « 'nous' pulvérisé par la mort » (Bonnet, 2005, 27) dont la souvenance dessine les contours, laissant apparaître une identité collective de rescapé-e.

À l'instar d'Yvonne qui nous confie que, juste après le génocide, les gens rentrés d'exil constituaient « une société à part », plusieurs témoignent du décalage entre les rescapé-e-s et les autres, incluant les Tutsi. On déplore même de leur part une forme de stigmatisation associée à la survivance, parfois jugée douteuse. En fait, l'identité collective dont il est question dans les récits de l'après réunit généralement les survivant-e-s. Ainsi, lorsqu'Assumpta explique que « Nous nous aimons beaucoup, nous les rescapé-e-s », elle ne dit pas : « nous, les Tutsi ». D'autres, qui réfèrent à un destin commun des Tutsi, le confondent avec celui des rescapé-e-s. Ce glissement conduit par exemple Alice à

associer sans distinction l'ensemble des Tutsi à sa détresse personnelle. Dans son analyse des récits de la Shoah, Régine Waintrater (2003) évoque « la planète Auschwitz » pour qualifier un monde à part, hors normes. Les camps réunissaient des gens très différents qui devaient obéir à un ensemble de règles et vivre des situations sans commune mesure avec ce qu'ils et elles connaissaient auparavant. Au retour dans la vie normale, les survivant-e-s se trouvent uni-e-s par une expérience collective de l'horreur qui leur est difficile de transmettre. On en vient donc à se demander si la division Hutu/Tutsi n'a pas été remplacée par un nouveau clivage isolant les rescapé-e-s du reste de la population. Postuler ce bagage commun qui tend à les séparer des autres, revient-il à les enfermer dans un monde de « mutant-e-s », comme le craint Waintrater (2003) ? Est-ce, de nouveau, priver des individus traumatisés de leur singularité en les réduisant à leur statut de victime ? C'est là en effet un paradoxe de la parole mémorielle des rescapé-e-s : les femmes qui ont vécu des expériences parfois intimes et personnelles les inscrivent elles-mêmes dans un espace collectif – le Nous-rescapé-e-s – au sein duquel elles s'enracinent et qu'elles composent tout à la fois.

Selon Waintrater, privilégier l'histoire collective au détriment de l'histoire personnelle, et, en l'occurrence, mettre l'accent sur le groupe des Tutsi et sur le projet de son extermination, tend à produire des récits stéréotypés qui répondent à « la norme implicite d'un mandat mémoriel écrasant » (p. 115). Il est vrai que nos interlocutrices ont probablement vu, lu ou entendu d'autres témoignages, ainsi que diverses interprétations du génocide. On peut légitimement s'inquiéter qu'elles forgent leur récit en fonction des attentes qu'elles perçoivent, d'une part, de leur groupe d'appartenance et, d'autre part, de la chercheuse. De plus, le statut de chacune a son importance : les femmes engagées dans des groupes communautaires sont-elles plus susceptibles d'adopter un point de vue « professionnel » et de nous livrer un credo maintes fois répété ? Il reste que nous avons intégré cette parole mémorielle « située » à notre corpus parce qu'elle revêtait un caractère personnel, en plus d'offrir une perspective plus large, plus analytique sur le problème. Nous remarquons que ces témoignages sont généralement organisés en thèmes plutôt que selon la chronologie des faits, comme c'est le cas des autres qui n'ont guère ou jamais fait l'objet d'une mise en récit préalable. Par ailleurs, les participantes ne sont jamais totalement prisonnières du « nous » collectif, le « nous » aidant la construction du « je ». Certains récits alternent même des moments réflexifs, descriptifs et affectifs et nous semblent tout à fait remarquables. La prise en compte de la diversité des expériences de chacune et l'examen des

différentes stratégies de reconstruction du sens mises en œuvre peuvent nous permettre de contourner l'écueil de la normativité, tout en restituant au sujet, comme le préconise Waintrater, « un peu de son histoire personnelle qui, précisément, lui a été confisquée par l'événement qu'il a vécu » (p. 89).

7.4 Une culture de la pondération

Chaque récit livre d'ailleurs sa propre morale, sa propre conclusion sur le génocide, sa propre expérience. Si certaines ont pris le parti de tout dire, la plupart des participantes fait preuve d'une réserve et d'une sobriété quelquefois déroutantes. À l'image de la réalité qu'elle décrit, la parole mémorielle des rescapées du génocide est éclatée, chaotique, lourde, brutale, souvent redondante, parfois impudique. Au-delà de ce que Waintrater (2003) appelle leur « mandat mémoriel », du message peu ou prou politique sur lequel nous reviendrons, la narratrice formule son credo de façon généralement implicite. Elle le communique par le biais de petites phrases ou expressions anodines au premier abord, ainsi que par quantité d'actes langagiers verbaux ou pas qui interviennent comme autant de leitmotifs vecteurs de sens. Ils nous renseignent à la fois sur l'état d'esprit de notre interlocutrice au moment de l'entretien et sur sa vision du monde. Lorsque Henriette tape dans ses mains après l'évocation de moments difficiles ou que Liliane ponctue son récit de « c'est comme ça », « c'est ça la vie » ou « ça arrive », on peut y voir la marque du fatalisme, de l'impuissance et de la difficulté à communiquer l'indicible que connaissent nombre de survivantes.

On peut également les considérer comme une volonté de tempérer l'émotion. Car les rescapées ne veulent pas susciter la pitié d'un point de vue personnel, d'où leur insistance sur le caractère collectif de leur détresse : « C'est pas moi seule, nous sommes nombreux », rappelle inlassablement Liliane. Certaines tiennent à présenter une image d'elles-mêmes et de leur trajectoire qui fait contrepoids au malheur. Ainsi, Providence ou Assumpta évoquent avec fierté leur engagement dans les groupes de femmes, tandis qu'Henriette ne tarit pas d'éloges envers la société québécoise qui l'a accueillie. Ces femmes évitent donc le pathos et contiennent leurs émotions au maximum. Nous avons d'ailleurs pu constater, quoiqu'il s'agisse au départ d'une généralisation impressionniste, combien les femmes et les hommes du Rwanda ne montrent pas facilement leurs émotions. Or, la littérature spécialisée confirme

que les victimes de violence affectée par le SSPT peuvent démontrer une absence d'émotions et un détachement, associés à un sentiment de vide intérieur. À titre de psychologue, Esther Mujawayo insiste, dans ses écrits comme en entretien, sur l'urgence non seulement de témoigner, mais de crier sa colère, pour s'en décharger. Elle estime que cet exercice s'avère délicat pour des Rwandais-e-s, contraire à leur culture de la pondération. La sobriété, la retenue et la bravoure y représentent autant de vertus cardinales. À titre d'exemple, dans la tradition « tutsi », il serait mal vu de manger plus que nécessaire. Ce trait culturel prend-il sa source dans le mythe de Gihanga qui voit le jeune Gatutsi récompensé de sa frugalité⁸⁸ ? Chose certaine, la socialisation des filles insiste sur une attitude effacée, encourage les jeunes Rwandaises à ne pas se plaindre et à garder leurs problèmes pour elles. Un proverbe précise que si l'homme doit « avaler ses larmes » (*amalira y'umugabo atemba aya munda*), selon Esther Mujawayo qui le commente, « la femme, elle, ne s'épanche jamais sans "discretion ni honneur", et surtout pas en public » (2006, 133).

Un autre proverbe affirme que « le chagrin d'une personne courageuse ne l'empêche pas de danser et de se sentir heureuse » (*Intimba y'intore ntiyibuza guhamiriza, kandi ikizihirwa*). La danse et le chant, souvent accompagnés des tambours *ingoma* tiennent une très grande place dans la culture rwandaise. Fête commémorative, mariage ou simple réunion familiale constituent autant d'occasions de célébrer la vie en chantant et en dansant ensemble (particulièrement quand on a une visiteuse d'Occident !). Au sein des groupes de femmes, la danse et le chant ont une importance telle qu'ils s'apparentent désormais à des stratégies d'intervention pour la reconstruction identitaire des rescapées. Dans *Après, un voyage dans le Rwanda*⁸⁹, un documentaire qui s'intéresse à la situation du pays dix ans après le génocide, l'un des personnages utilise la musique et la danse traditionnelles pour panser les plaies des enfants de l'orphelinat qu'il dirige⁹⁰. Interrogée sur le rôle de ces pratiques culturelles avant et après le

⁸⁸ Voir notre section 4.4 Le stéréotype du pasteur hamite né pour commander.

⁸⁹ Gheerbrant, Denis. 2004. *Après, un voyage dans le Rwanda*, Les Films du Paradoxe, France.

⁹⁰ Stéphanie, rescapée vivant en exil, mentionne l'utilisation de ces traditions par un psychologue rwandais qui, via un centre en Belgique, coordonne toutes sortes d'activités pour les jeunes de la diaspora rwandaise, « pour être bien intégré-e en Belgique, mais en sachant d'où l'on vient », précise-t-elle. À l'instar des groupes communautaires au Rwanda, cet intervenant met l'accent sur la fonction réparatrice, voire cathartique, de la danse et du chant.

génocide, Stéphanie en précise la portée pour les rescapées, rescapés en quête de sens, particulièrement pour celles et ceux qui vivent à l'étranger :

Ce que je trouve nouveau aujourd'hui, autant auparavant... Comment je peux dire ? C'était acquis : il y avait la joie, il y avait un mariage, on dansait, on s'éclatait mais... J'allais dire... On n'en avait pas besoin... Ce n'était pas salubre. Ici [en exil, *ndlr.*], c'est une question de survie à travers cette danse.

Sans même convoquer les principes de l'Art thérapie, on peut entrevoir le potentiel réparateur qu'offre l'expression artistique aux rescapées, au Rwanda comme en situation d'immigration. De telles pratiques procèderaient « d'une réinscription au sein d'une histoire déchirée par le génocide »⁹¹. Reste à voir si les Rwandais, Rwandaises peuvent transcender les codes parfois rigides de leur tradition⁹², pour mettre en œuvre une démarche véritablement créatrice et possiblement plus libératrice.

⁹¹ Chicon, Emmanuel, « Revenir à la surface de la vie », *L'Humanité*, 26 janvier 2005. Consulté en ligne le 10 novembre 2006 <http://www.humanite.presse.fr/journal/2005-01-26/2005-01-26-455511>

⁹² L'étude des danses et des chants traditionnels nous en apprend beaucoup sur la vision du monde et les représentations sociales d'un pays ; le Rwanda est doté d'un répertoire culturel diversifié qui reflète les bouleversements sociopolitiques du pays depuis les temps anciens. On peut trouver des filiations entre les différents types de danses rwandaises et l'appartenance aux groupes identifiés comme twa, hutu et tutsi. Les Twa, célèbres pour leurs polyphonies musicales, créent des chorégraphies évoquant leur milieu naturel, la forêt, à la fois une alliée et une adversaire ; les Hutu illustrent leur attachement à la terre ; les Tutsi, comme le résume H. Dumas dans Dumas, Hélène. 2006. « Nkulikiyinka, Jean-Baptiste. – Introduction à la danse rwandaise traditionnelle ». *Cahiers d'études africaines*, no 181. En ligne. <<http://etudesaficaines.revues.org/document5907.html>>. (Consulté le 8 novembre 2006), sont « présentés comme des pasteurs aux aptitudes guerrières, puisent leur inspiration dans la démarche et le port altier de la vache. » (p. 1). L'artiste d'origine rwandaise Dorcy Rugamba déplore le « génocide culturel » qui a, comme de coutume, précédé le « génocide physique ». Il soutient que, depuis les pogroms de 1959, les artistes et les manifestations culturelles ont fait l'objet d'une « diabolisation systématique », généralement accusés d'être « tutsisants » Debroux, Bernard et Dorcy Rugamba. 2001. « Dire ce que ne disent pas les pierres ». *Alternatives théâtrales*, vol. Rwanda 94. Le théâtre face au génocide, no 67-68, p. 73-75. Dans le Rwanda post-1994, la plupart des chants consistent en des prières ou en des apologies du pays tant aimé, vantent le courage ou l'abnégation de héros disparus, etc.

Comme la majorité des danses traditionnelles, celles du Rwanda apparaissent très codées en vertu du sexe de la personne. Elles sont considérablement influencées par le thème de la guerre pour les hommes et de la vache notamment celle de race « inyambo », très admirée au Rwanda, pour les femmes. Les interprètes féminines des chorégraphies d'ailleurs associées à la « culture tutsi » exécutent de gracieux mouvements avec les bras relevés, rappelant la forme des cornes des vaches, tout en frappant le sol avec leurs pieds munis de clochettes, selon un rythme coutumier. Plus pittoresques, les hommes, chapeautés de longues coiffes de paille, s'inspirent des danses guerrières et effectuent notamment des sauts spectaculaires. On les appelle les *Intore* (« élus »), jadis danseurs exclusifs de la cour royale. Chacune de leurs apparitions captivantes est généralement saluée par des cris de joie dans le public.

Cette injonction à ne pas s'apitoyer sur son sort véhiculée par la culture rwandaise, que des thérapeutes pourraient qualifier de tendance à l'« évitement », nous permet également de comprendre l'humour parfois corrosif de certaines, alors que sur le moment, il a pu nous dérouter. Comment traduire l'éclat de rire d'Yvonne lorsqu'elle se moque des génocidaires qui ont taillé les longues jambes de son beau-frère pour qu'il soit à la même hauteur qu'eux et termine l'anecdote en s'exclamant : « Mais nous sommes malheureux ! », sur un ton mêlant jovialité et désespoir ? Comment exprimer notre malaise lorsque Providence ou Jacqueline nous prennent à témoin de l'absurdité jugée risible de certaines situations, horribles par ailleurs ? Signe que le temps passe, différentes histoires drôles circulent déjà parmi les rescapé-e-s, dont l'une est relatée par Mujawayo (2004). Elle concerne les faux plafonds où les femmes se sont souvent cachées pendant le génocide et au sujet desquels « la blague de tous les rescapés aujourd'hui, c'est de te dire : "Maintenant, je ne saurais plus monter dedans !" » (p. 38). On peut penser qu'elle réfère aux généreux attributs dont bénéficient dorénavant nombre de rescapées tandis que durant le génocide, souffrant de maltraitance et de malnutrition, elles étaient plutôt maigres. Les Juifs ont démontré avec brio, notamment par la voix de Woody Allen, que le recours à l'humour permet de transcender la douleur, de déjouer la stigmatisation et de jeter un autre éclairage sur l'irrationalité du réel. Le rire s'avère le contraire de la résignation : il est la marque de la défiance, de l'échec du projet d'extermination, le signe que la vie continue. Mieux vaut en rire qu'en pleurer, comme le dit l'adage populaire. C'est en effet le parti que prennent bien des Rwandais-e-s que nous avons rencontré-e-s. Mais les plaisanteries des rescapées ne reflètent-elles pas aussi l'abîme qui sépare celles et ceux « qui se sont allongés dans les marais », comme le formule une rescapée, des êtres humains qui n'ont pas eu à le faire (citée dans Waintrater, 2003, 15) ? Malgré le recours fréquent à l'humour, aux proverbes et aux formules euphémistiques – l'*autre* Sainte Trinité pour les Rwandais-e-s ! – nos interlocutrices ne parviennent pas à dissimuler un profond désarroi existentiel auquel elles associent toute la communauté des rescapé-e-s.

7.5 La parole régénératrice

Depuis Freud, les psychologues encouragent les personnes aux prises avec des souffrances à parler afin d'évacuer le trop-plein de colère, de tristesse ou le profond sentiment d'injustice qui les tenaillent.

Pour une raison assez mystérieuse, raconter son histoire jouerait un rôle significatif dans la guérison des personnes traumatisées (Brison, 2003). Communiquer, partager avec l'Autre, dans un cadre thérapeutique ou non, permet de transcender la perte de sens occasionnée par les massacres et les viols. Plusieurs survivantes confirment cette nécessité de dire pour vaincre le sentiment de chaos qui les habite et éviter de sombrer dans la démence : « Si je garde ça, je risque de pourrir comme ça... Je peux être folle. Je parle et ça me donne la force d'exister encore » affirme Libérata. Comme le formule Esther Mujawayo (2004), intervenante psychosociale auprès de réfugié-e-s en Allemagne, « Taire le viol et, par conséquent, taire sa haine du violeur est ingérable » (p. 201). En livrant son témoignage à l'espace public ou privé, la rescapée valide la réalité de son vécu : « Si je ne raconte pas, personne ne pourra pas savoir que j'ai été violée par tous ces gens-là, personne ! Je ne suis pas folle ! ». Esther Mujawayo mentionne cette crainte, très répandue chez les rescapées du génocide, d'avoir perdu la raison, que leur intelligence ait « fondu » : « *ubwenge bwarayase* », en kinyarwanda. Susan Brison (2003) rapporte qu'au lendemain de son agression, elle s'est tournée en vain vers la philosophie, discipline qu'elle enseignait, pour se donner « une image du monde claire, bien que profondément déconcertante » et pour « chercher sens et consolation » (*op. cit.*, p. 11). Elle se demande alors si le viol lui a retiré sa capacité de raisonner ou si ce qui lui est arrivé constitue plutôt un « effondrement de la raison », puisqu'elle a fait l'objet d'une agression « sans raison » (*ibid.*).

Quand on évoque les témoignages des survivantes de tragédie, on pense souvent (avec raison) au « comment dire l'horreur ? ». En effet, trouver les mots pour dire le génocide représente une épreuve parfois insurmontable face aux émotions qui déferlent; plusieurs entretiens nous ont permis de prendre la pleine mesure de ce défi. Or, la question du « À qui dire ? » paraît tout aussi cruciale pour les femmes qui ont décidé de se raconter et de témoigner de l'horreur. Questionnée à ce sujet, Esther Mujawayo confirme que trouver une oreille pour entendre cette parole constitue un obstacle important :

Mais à qui le dire ? Qui est prêt à écouter ? [...] C'est toi, c'est ce que tu as vécu, c'est ce que tu crains, c'est ce que tu vis dans tes nuits... Mais qui est là pour t'écouter ? Ta mère n'est plus, ta tante n'est plus, ta sœur n'est plus ! Qui va t'écouter ? Tu ne vas pas arrêter le premier venu : « Écoute ! Arrête-toi, écoute-moi ! » Sauf quand ça a déjà dépassé les limites, que tu as déjà débloqué.

Paul Ricœur (2000) insiste lui aussi sur l'importance de l'écoute des témoins de l'histoire « qui ne rencontrent jamais l'audience capable de les écouter et de les entendre » parce que leur « expérience extraordinaire prend en défaut l'incapacité de compréhension moyenne, ordinaire » (p. 208). Cette compréhension, habituellement édifiée sur la ressemblance, n'est plus partagée dans ces situations hors de l'ordinaire. Le partage d'égale à égale d'un même « fonds d'horreur » (Godard, 2003), particulièrement encouragé au sein des groupes de femmes, constitue une stratégie de reconstruction du sens dont l'immense portée nous est véritablement apparue en terrain, au Rwanda. Pour les pionnières qui ont mis sur pied un vaste réseau associatif au lendemain du génocide, il s'agissait d'abord de lutter contre l'esseulement des veuves et de se soutenir sur le plan matériel. Peu à peu, elles ont co-construit une identité individuelle et collective terrassées par les persécutions et les massacres. Qu'ils émanent de bénéficiaires ou d'intervenantes, tous les témoignages concordent : se raconter dans les groupes de femmes aide considérablement les rescapées à se reconstruire. La praxis féministe et l'éducation populaire misent sur le « partage » de l'expérience avec des pairs dans l'objectif, notamment, de transcender le sentiment mortifère de disqualification et d'altérité qu'elle contenait. Selon M.-O. Godard, on retrouve un même besoin « irrépressible » chez tous les survivant-e-s, à tous le moins celles et ceux qui se regroupent en associations : celui d'être « compris », « le plus sûr moyen étant de côtoyer ceux qui ont subi les mêmes drames » (p. 188). C'est ce qui conduit Waintrater (2003) à comprendre le témoignage comme une « recherche du semblable » que l'entreprise génocidaire a proscrit par son projet d'extermination d'une même communauté.

À l'instar de milliers de femmes rwandaises, plusieurs de nos répondantes se sont engagées dans l'action communautaire pour aider leurs compagnes d'infortune et, souvent, pour s'aider elles-mêmes. Esther (2006) le souligne : « Cette solidarité féminine nous a été salvatrice. J'aurais sombré, sinon, nous aurions toutes sombré, sinon » (p. 39-40). À travers l'engagement social, qui sous-tend « ce par quoi chacun[e] est sollicité[e] pour devenir producteur[productrice] de lien social » (Donzelot et Estèbe, 1994), les rescapées transcendent non seulement la douleur de leur propre vécu, mais elles confèrent du sens à l'horreur à leur survivance, à laquelle plusieurs rattachent des responsabilités. À l'occasion d'un premier témoignage devant un vaste public, Providence réalise la portée de sa parole et son caractère thérapeutique, pour elle comme pour ses « sœurs ». Associé au travail d'intervention auprès des victimes, le témoignage public permet à Providence comme à Libérata, nos deux participantes qui

ont pris le parti de « tout dire », d'exorciser leurs souffrances par la voie du partage. Secourir leurs semblables et surtout sensibiliser le reste de la population à la problématique des violences sexuelles permet également d'atténuer l'impact du rejet et de la stigmatisation que certaines survivantes de viols ont subies pendant et après le génocide. On retrouve d'ailleurs dans le discours de Providence de nombreuses références à la souillure, à la honte dont elle se libère en devenant une sorte d'archétype de la résilience pour les femmes auprès desquelles elle intervient. Cependant, le partage en groupe ou dans le cadre d'un *counselling* individuel ne saurait apparaître comme une solution miracle, particulièrement en situation de sous-financement chronique du secteur communautaire, au Rwanda, comme au Québec.

Au chapitre des difficultés inhérentes au partage dans les associations de femmes, que nous n'avons pas le loisir d'explorer en détail, mentionnons qu'en dépit de la bonne volonté des participantes, les sessions de thérapie collective semblent parfois l'occasion d'une surenchère d'atrocités. Un défi majeur consiste en effet à assurer, dans ces groupes fondés sur l'échange entre pairs, une écoute qui soit véritablement constructive. En lien avec le « à qui dire ? », on entrevoit l'importance du « comment écouter ? », dont nous nous sommes entretenue avec Esther Mujawayo, elle-même co-fondatrice d'Avega, le principal groupe de femmes mis sur pied après 1994. Elle confirme que cette délicate question de « la surenchère des horreurs » a rapidement émergé dans les groupes de femmes :

Je me souviens, même entre nous, à Avega : qui écoute, quand vous avez toutes des horreurs et des histoires terribles ? C'était une des raisons pour lesquelles on avait fait cette formation à l'écoute active [*Helpful active listening*], parce qu'il y avait quand même des gens parmi nous... dans les mêmes horreurs... Il y en a qui arrivent mieux que les autres à être présentes, à écouter. Si tu es en train d'écouter quelqu'un, essaye de te dire que pour le moment, ce n'est pas pour toi... En tout cas, ne commence pas à... Quand quelqu'un dit quelque chose et tu dis : « Ah! Mais tu sais, moi aussi ! » Tu parles de ce qui t'arrive et c'est très normal ! Mais tu ne te rends pas compte que, du coup, tu l'as empêchée de continuer. Les mamans se rendaient compte : « Mais oui, je dis toujours ça ! » La prochaine fois quand quelqu'un te parle de quelque chose de très dur pour elle, n'interrompt pas comme ça, tu auras aussi ton temps...

Jumelée à la psychothérapie et aux services de *counselling*, la fréquentation des groupes de femmes et du partage collectif avec leurs semblables apparaît d'un grand secours pour les rescapées, vers une co-construction du sens et d'elles-mêmes. L'engagement ou la simple fréquentation des groupes de

femmes n'apparaît toutefois pas comme une stratégie de reconstruction pour les Québécoises d'origine rwandaise que nous avons rencontrées. Cette situation est-elle due à l'identification du mouvement des femmes québécois au féminisme ? Nos diverses entrevues avec des travailleuses dans des associations au Rwanda nous ont permis de constater que l'analyse féministe suscite généralement leur méfiance. D'un point de vue général, en Afrique, le féminisme est « chargé de connotations négatives » et perçu comme une idéologie qui « prêche le rejet de l'homme » (Gallimore, 2001, 82). On le considère également comme un mouvement élitiste déconnecté de la réalité de la vie africaine qui requiert davantage un front commun contre la pauvreté, la violence et les multiples fléaux affectant les individus qu'une division fondée sur ce qui est perçu comme une « guerre des sexes » (*ibid.*). Il reste que si le terme lui-même ne remporte pas l'adhésion des groupes de femmes rwandais, leur plateforme, de même que la majorité de leurs objectifs et de leurs stratégies, nous apparaissent largement empreints des valeurs féministes⁹³.

Les Rwandaises vivant en exil fréquentent plutôt les associations de la diaspora, comme Page-Rwanda ou Umuruli à Montréal et les diverses activités culturelles qu'elles organisent et par le biais desquelles elles poursuivent possiblement leur quête du semblable et peuvent trouver une oreille compréhensive à leur bagage expérientiel. Esther partage le lourd constat de Simone Veil, survivante de la Shoah, à propos de la dimension dérangeante de la parole des rescapé-e-s (Mujawayo et Belhaddad, 2004). Réunies l'espace d'une rencontre, les deux femmes déplorent que personne ne veuille entendre cette parole trop dure, insupportable, particulièrement en Occident. Au retour de l'horreur, les survivantes doivent désormais affronter la « surdité d'un monde que rien n'a préparé à les entendre » (Waintrater, 2003, 40). Au mieux, on écoute un moment, puis, incapables de soutenir ce récit de l'horreur, accablé-e-s par l'impuissance qui nous étreint, l'on prie les rescapées de se taire, on ferme le livre ou l'on éteint le téléviseur. Nous avons ce privilège :

⁹³ Comme l'ensemble des pays bénéficiaires des programmes de développement financés par les pays occidentaux, le Rwanda compte sur une approche « genr  e » pour faire face aux différents défis que pose l'égalité entre les femmes et les hommes. Incidemment, dans le domaine du développement international, comme dans l'ensemble de la recherche féministe universitaire, ainsi que le remarque Claude Zaidman, sociologue, « les mots d'ordre, aujourd'hui, sont le genre et le mainstreaming [...] Le terme de féministe ne fait pas l'unanimité car il transparaît comme militant et non scientifique, le genre semble plus unificateur ». Zaidman préconise de ne pas s'arrêter à ces querelles de vocabulaire, d'autant plus que « les terminologies genre et égalité des chances, aujourd'hui termes officiels, ne sont, en fait, que le résultat d'un compromis à l'échelle internationale ». Voir « La tendance est au mainstreaming et aux réseaux », entretien avec Claude Zaidman par Laure Poinot, site *Les P  n  lopes*, http://www.penelopes.org/xarticle.php?id_article=1486

... l'Autre, lui, celui qui écoute, il reçoit seulement l'horreur comme ça et il a le luxe, lui, ou le choix d'être en dehors, de ne pas supporter et de dire : « On stoppe l'horreur. » Moi, je n'ai pas ce choix de ne pas supporter, puisque je *devais* supporter. Lui, il peut cesser d'écouter l'horreur quand je la lui raconte, mais moi, je ne peux pas stopper puisque c'est cette horreur que je vivais... (Mujawayo et Belhaddad, 2004, 21)

En conséquence, les femmes en situation d'exil qui ne fréquentent pas les associations de la diaspora ont nettement moins d'opportunités de se confier que les rescapées vivant au Rwanda. Elles doivent se contenter de rencontres informelles avec d'autres rescapé-e-s, au cours desquelles on raconte « son » génocide, on reçoit et l'on donne des nouvelles à celles et ceux que l'on croyait mort-e-s. Bien que la diaspora rwandaise soit peu nombreuse au Québec, le hasard fait en sorte que ces réminiscences du passé s'imposent même à celles, comme Liliane, qui fuient de telles rencontres et ont plus ou moins « cadennassé ça quelque part », ainsi que le formule Esther. Hormis le soin thérapeutique, peu d'avenues s'offrent à ces femmes lorsqu'elles désirent partager leurs expériences.

En Occident, la formation de ces thérapeutes constitue un écueil de taille. La parole des rescapées s'avère difficile à accueillir efficacement sans connaissance préalable du contexte sociohistorique du génocide et du bagage culturel des patientes, comme le confirme Esther Mujawayo, avec qui nous nous sommes entretenue de cette problématique liée à la compétence interculturelle :

C'est pour ça qu'on s'est dit, finalement, même si ce n'est pas dans notre culture, les histoires de psychothérapie, il y a quand même quelqu'un qui est payé pour t'écouter, mais qui a aussi les capacités, qui a aussi l'amour. On s'est dit qu'on allait intégrer ça. Quelqu'un peut être vraiment professionnel et t'écouter, mais il fallait amender un tout petit peu les choses. [...] Un exemple que je donne toujours est celui de la distance, avec le thérapeute, que tu clarifies toujours au départ : quel est ton rôle, ta position, les distances qu'il faudra... Moi j'ai toujours conseillé [aux thérapeutes de l'Occident, *ndlr.*] : « Allez-y doucement ! » Quand tu commences à clarifier les distances, la personne a déjà de trop distances avec les autres, ce qu'elle a envie d'entendre la première fois, ce n'est pas qu'on lui dise qu'on va encore mettre des distances : « Ça c'est toi, ça c'est moi ». C'est trop théorique ! [...] La personne a tellement perdu confiance dans l'humanité, si elle a la chance de retrouver un humain qui l'écoute, « Ne commence pas par dire d'abord ce qui vous sépare ! »

Une psychothérapeute québécoise oeuvrant dans un groupe de soutien aux réfugié-e-s montréalais assure que divers voyages, notamment au Rwanda, ont renforcé sa compréhension des besoins et des réalités de sa « clientèle ». Cette sensibilité et ce bagage de connaissances s'avèrent cruciaux pour soutenir des personnes extrêmement vulnérables dont la parole et les expériences sont si hors normes. Les victimes de torture sont souvent hantées par un « sentiment d'abandon de la part du monde », conséquence de la rupture du « pacte social » (Waintrater, 2003, 12). Ce traumatisme se manifeste par une perte de confiance en l'autre et une difficulté à entrer en relation avec des inconnus. Plusieurs femmes confirment qu'au premier abord s'adresser à une étrangère s'avère difficile, notamment parce que la confiance ne s'impose pas d'emblée : « Quand tu me demandes, d'abord, il y a une attitude de peur », assure Libérata. Cette inquiétude ressort régulièrement dans les récits des rescapées que nous avons rencontrées, qu'elles aient spontanément abordé le sujet ou que nous ayons sollicité leurs commentaires sur le sens qu'elles confèrent à notre entretien et à notre présence. À ce titre, nous représentons à nous seule, selon la formule de Waintrater (2003), le « groupe imaginaire des interlocuteurs », une « communauté affective » dont dépend largement la réintégration du témoin de l'horreur dans le monde des humains. Cette méfiance doit également être analysée à la lumière du rôle de la communauté internationale, incluant les pouvoirs colonisateurs, avant, pendant et après le génocide. Si la majorité des rescapées déplorent l'indifférence du reste du monde à l'égard du Rwanda pendant les massacres, quelques-unes dénoncent clairement la connivence de certains États avec les génocidaires : « Même les militaires français, ils aidaient les *Interahamwe*, ils n'avaient pas pitié de nous », soutient notamment Alice.

Nous ne reviendrons pas sur la responsabilité de l'Occident dans le génocide, nous l'avons exposée dans notre chapitre 4 dédié à la genèse de l'horreur. Cela étant posé, il n'est pas surprenant que de nombreuses Rwandaises entretiennent des sentiments mitigés à l'égard des « Bazungu » (« blancs, blanches ») et hésitent à se confier à l'une de ses représentantes. Avant même l'atterrissage de notre avion en sol rwandais, une chercheuse originaire de l'Ouest canadien nous mettaient en garde contre les autorités qui se méfient des Occidentaux voulant interroger des rescapé-e-s, parfois avec les meilleures intentions du monde, parfois pour livrer une interprétation biaisée ou incomplète. La réputation de l'État rwandais en matière de liberté d'expression fait par ailleurs l'objet de nombreuses critiques. Il serait donc plus difficile, à l'heure actuelle, de rencontrer des Rwandais-e-s, de surcroît

souvent mal desservi-e-s par des projets scientifiques ou humanitaires orientés et minutés par les exigences des bailleurs de fonds. Si plusieurs femmes nous ont fait confiance et se sont livrées l'espace de quelques heures, elles admettent que les rescapées du génocide des Tutsi ne parlent pas à n'importe qui. Malgré la kyrielle d'ambiguïtés que génère la relation chercheuse occidentale/sujet africain, rescapée/non-rescapée, etc., les participantes estiment que de telles opportunités les « fortifient ». Les propos de la quasi-totalité d'entre elles confirment la dimension revitalisante de la parole, le besoin de trouver quelqu'un-e à qui dire l'horreur, au moins pour renouer le lien social que l'agression avait rompu.

Selon Régine Waintrater (2003), les survivant-e-s parlent « parce qu'ils [elles] ont le secret espoir de parvenir un jour, par leur témoignage, à éduquer un public et à le rendre réceptif à leur expérience » (p. 18). Ce partage vise notamment, de façon plus ou moins consciente, à dissiper le sentiment d'« inquiétante étrangeté » qui les habite. Toujours soucieuses d'être comprises, les rescapées ponctuent leur récit de petites phrases destinées à vérifier que leur expérience est partagée par d'autres ou est inscrite dans l'espace public « on vous a dit que... ? » ou « vous savez que... ? ». Elles manifestent étonnement, soulagement ou enthousiasme lorsque la chercheuse comprend les références culturelles, a vu les lieux dont il est question, etc. Ce fonds commun minimal semble les rassurer quant à la communicabilité de leur expérience à une personne extérieure. À d'autres moments, le vertige de la mémoire impose une distance involontaire. Plongées dans le passé, le regard fixé au sol, multipliant expressions en kinyarwanda et sous-entendus, nos interlocutrices ne semblent même plus être conscientes de notre présence : « Ouh, je suis partie encore loin ! » s'exclame Alice après un long silence.

7.6 Le mandat mémoriel

Au niveau individuel, le partage de l'expérience procède d'une éternelle recherche de sens qui contribue à la (re)construction du « je » détruit, une quête non moins éternelle en raison de la nature du projet qui a conduit sa destruction. Le témoignage permet néanmoins de continuellement réaffirmer « l'irréductible de son expérience » (Waintrater, 2003, 14). Au niveau collectif, conformément à leur

mandat mémoriel, témoigner vise à transmettre l'histoire du génocide, afin que tout le monde, incluant la communauté internationale, sache ce qui s'est passé. Les sites officiels de la mémoire permettent, comme nous le confiait le guide de Murambi, qui a perdu toute sa famille sur la colline-même où est situé ce Mémorial, de s'assurer que c'est la « bonne » version de l'histoire qui est racontée aux visiteurs et visiteuses. À l'ère du négationnisme, ce souci semble des plus légitimes, d'un point de vue empathique avec les rescapé-e-s. Ce souci de transmission, de validation et de reconnaissance de la « vérité » se trouve au cœur même de la définition du témoignage, au-delà des dimensions juridiques. Ainsi, Henriette martèle, avoir livré sa version du génocide : « Je ne peux pas mentir, devant Dieu, tout ça je l'ai vu. Je ne peux pas mentir ». Libérata affirme que cette transmission, à la fois thérapeutique et politique, individuelle et testimoniale, est devenue sa « raison de vivre ». Malgré les menaces de mort dont elle a pu faire l'objet, elle est résolue à livrer son témoignage : « Je suis disponible n'importe quand. Vous voulez me voir, j'y suis », affirme-t-elle. Dans des considérations rapportées par Godard (2003), Philip Gourevitch⁹⁴ associe cette volonté des rescapé-e-s de livrer leur mémoire à des personnes « de l'extérieur » à celle qui pousse les naufragé-e-s à lancer des bouteilles à la mer (p. 111), dans l'espoir que leur cause sera entendue et que, ultimement, leurs conditions de vie s'amélioreront. Elles espèrent surtout que leurs tragiques expériences serviront à quelque chose, par exemple à ce que le « Plus jamais ça », prononcé après l'holocauste et que nombre d'entre elles glissent dans leur récit, se réalise enfin.

De cet effort de transmettre le sens d'un événement *a priori* insensé, c'est-à-dire de rendre l'inimaginable imaginable, émerge la lancinante question du « pourquoi ». Elle marquerait les récits de tous les survivant-e-s de tragédie (Waintrater, 2003) : « Je me pose encore la question, j'essaye de comprendre, mais ça me dépasse », répète Jacqueline. Malgré la diversité des parcours biographiques, les participantes à notre recherche se demandent principalement pourquoi leurs proches ont été assassinés et surtout pourquoi elles ont été épargnées. Néanmoins, en historicisant la haine anti-tutsi, il nous apparaît que les récits laissent davantage apparaître la question du « comment » que celle du « pourquoi », une tendance qui reflète le contexte actuel d'énonciation des récits. Rendue possible par un recul de plusieurs années, elle procède également d'une intention

⁹⁴ Journaliste britannique, Philip Gourevitch est l'auteur de « Nous avons le plaisir de vous informer que, demain, nous serons tués avec nos familles », Paris, Denoël impacts, 1999.

relativement explicite d'inscrire en faux certaines interprétations de l'Histoire qui soutiennent par exemple que l'emploi du terme « génocide » constitue un « bâillon », « un mot massue » et « le gage d'une guerre permanente » (Philpot, 2004, 13-14). La présente tribune permet aux rescapées d'ajouter leur voix à l'espace mémoriel du génocide, avec l'espoir que leurs témoignages tisseront une trame qui résistera au temps et aux thèses simplistes ou négationnistes qui voudraient faire du Rwanda le théâtre d'une guerre fratricide soudaine, voire d'un double génocide : « Avec les autres qui veulent étouffer et bannir le génocide, tu les rends faibles, les négationnistes » (Libérata).

Un sujet récurrent de leur mandat mémoriel concerne le fait que le génocide n'a pas commencé en 1994, mais bien avant, dès la révolution hutu de 1959. Comme cela a été dit précédemment, l'évocation de l'avant s'amorce spontanément avec le début des persécutions contre les Tutsi, associées à l'exil de certaines familles, à l'emprisonnement des uns ou au massacre des autres. Dater officiellement le début des hostilités au 7 avril 1994 trouve dès lors une résonance bien relative auprès d'individus et de familles qui subissent depuis plusieurs générations les conséquences de l'ethnisme. Le récit de la ségrégation, synonyme de quotas scolaires et professionnels, illustre de façon éloquente l'insidieux processus de minorisation et de stigmatisation collective des Tutsi. Selon Yvonne, une forme de résignation induite par l'intériorisation de cette déshumanisation progressive explique que les Tutsi aient « attendu que la machette [leur] passe sur le cou », comme des « agneaux ». D'autant que les auteurs d'actes ou de discours anti-tutsi jouissent d'une totale impunité. Esther Mujawayo (2006) insiste sur le caractère totalisant de ce processus d'infériorisation et réfute les thèses qui imputent une nature docile à ses congénères, dont Payette (2004) montre également les limites : « ...non, nous n'avons pas été des moutons qu'on menait docilement à l'abattoir, soutient Mujawayo, nous étions seulement pétrifiés d'impuissance, de solitude, écrasés par le poids de l'impunité officialisée comme un chapitre d'histoire ou un principe constitutionnel. Nous nous sentions comme voués à une destinée » (p. 27). L'explication quasi pédagogique du « Comment tout cela a-t-il été possible ? » sous-tend ainsi l'interprétation du génocide et la narration des moments-clés du « pendant » livrées par plusieurs de nos interlocutrices.

En même temps, différents motifs d'étonnement jalonnent les témoignages, à commencer par celui qui concerne l'ampleur des massacres. Après l'attentat contre l'avion présidentiel, les Tutsi s'attendaient certes à des représailles, coutumiers de pogroms et de persécutions depuis 1959, mais, comme le souligne Henriette, « personne ne croyait qu'il y aurait un génocide ». Vient ensuite l'étonnement quant à l'immédiateté de ces « représailles », inférant leur planification. Plusieurs participantes rapportent que sitôt l'avion abattu, sitôt les barrières érigées et les contrôles d'identité imposés aux Tutsi. Le récit de la violence démontre notamment que les exécutants détenaient des listes de Tutsi à piller, à abattre ou à violer. Secrètement organisé dans les mois précédents avril 1994, ce recensement a largement facilité le « travail » des génocidaires, en même temps qu'il a rapidement confirmé aux victimes que, cette fois, aucun-e Tutsi ne pourrait échapper à la répression. Plusieurs disent leur stupéfaction que cette préparation ait été conduite à leur insu, parmi leur entourage, du fait de voisins, de domestiques voire de membres de la famille. Malgré les persécutions cycliques et la montée des extrémismes, elles soutiennent qu'au quotidien, la population rwandaise cohabitait relativement sans problème, célébrant des mariages mixtes et cultivant de grandes amitiés hutu/tutsi. Certaines participantes racontent leur surprise, aux premiers jours du génocide, quand elles ont *su* que tel ami de la famille ou telle domestique était hutu ou tutsi. Ceci est particulièrement vrai des plus jeunes dont plusieurs semblent avoir grandi dans une relative ignorance de l'appartenance des uns et des autres. Plusieurs récits témoignent ainsi du silence des parents par rapport aux enjeux du clivage ethniste : « Maman ! Pourquoi on me tape ? Qu'est-ce que j'ai fait ? » (voir p. 106). Pour d'autres, au contraire, la « tutsianité » est vécue au quotidien, particulièrement au temps de la ségrégation. L'identité ethnique fait ainsi l'objet de multiples représentations dans le discours des répondantes.

Jacques Sémelin, spécialiste multidisciplinaire dans le domaine des violences extrêmes et du *peacebuilding*, conçoit la dislocation du lien social non pas comme une conséquence du crime de masse, mais « comme préalable au déchaînement de la violence » (Sémelin et Braud, 2001). Il comprend le génocide non seulement comme une « crise de l'État », mais également comme une « crise de la société » sans laquelle de tels massacres n'auraient pu être possibles :

On est donc conduit à penser le massacre tout à la fois « par le haut » et « par le bas » en situant cette analyse dans un contexte historique toujours particulier. Car s'il y a « impulsion par le haut »

du processus de destruction (décision et organisation de massacres), il s'agit aussi de savoir comment cette impulsion centrale est appliquée et relayée par les acteurs locaux » (Sémelin, 2002, 18)

Yvonne ou Consolatrice le disent bien : si l'État, la colonisation ou la communauté internationale doivent recevoir une grande part du blâme, il importe que la population rwandaise reconnaisse sa responsabilité. Elle a « un problème » que plusieurs ne parviennent pas à comprendre. Elles évoquent ainsi le caractère de *proximité* du génocide, abordés par nombre d'ouvrages (Bruneteau, 2004; Hatzfeld, 2003). Les discriminations et les massacres cycliques dont furent victimes les Tutsi s'inscrivent dans un long processus de stigmatisation des personnes identifiées comme membres de ce groupe, amorcé au moment de la révolution Hutu et qui a culminé en 1994. Toutefois, cette « mosaïque de l'antagonisme ethnique » présente de multiples facettes, selon les groupes sociaux et leur région d'origine, alors que les représentations des identités ethniques semblent très différentes en milieu urbain et en milieu rural ou d'une province à l'autre (Sémelin et Braud, 2001, 8). Suite à des entretiens avec des anciens prisonniers vivant dans le sud du pays, Pierre-Antoine Braud explique par exemple que « bien plus que les identités ethniques, la vie locale, ses impératifs et ses opportunités, les connexions familiales ou de voisinage structurent le tissu des relations sociales de ces paysans de Butare » (*ibid.*). Le chercheur affirme ainsi que les oppositions liées aux classes sociales (rural/urbain) ou au régionalisme s'avèrent plus importantes que les conflits ethniques pour comprendre la participation aux massacres et leur « logique » : « Pour nombre de paysans de Butare qui assassinent, ils ne tuent pas un voisin, ou un inconnu, parce que Tutsi, mais il est possible de le tuer car Tutsi. Le choix des victimes par les paysans relève plus d'une multiplicité de facteurs locaux et personnels » (p. 13).

Les récits recueillis par Hatzfeld (2003) illustrent avec éloquence l'imbrication des motivations économiques et de la haine ethnique : le pillage accompagne généralement les tueries et les viols. Plusieurs personnes rencontrées au Rwanda nous ont fait part de leur choc quand ils ou elles ont croisé quelqu'un-e portant les chaussures de leur mari ou le pagne de leur mère assassiné-e-s. Selon Braud, les pratiques militantes violentes sont commises en réaction à des politiques sociales exacerbant le clivage ville/campagne. Elles constitueraient, dans les années précédant le génocide, « la principale altération dans les codes et pratiques sociales » (p. 10). Le transfert de la haine de

l'ennemi politique vers les Tutsi s'opère graduellement. Il faut mentionner que la région de Butare, d'où sont originaires certaines de nos répondantes, comptait plus de Tutsi que partout ailleurs. Cette petite ville au Sud du Rwanda était réputée pour le pacifisme de ses relations « interethniques ». C'est ce qui a fait dire à certaines personnes interviewées que quand elles ont su qu'il y avait eu des massacres même à Butare, la fin des Tutsi était proche. Si elles ne la démontrent pas, les conclusions de Braud n'excluent pas l'importance primordiale de l'ethnisme dans l'idéologie génocidaire, élaborée par l'élite politique et portée par les actants du *Hutu power*. Elles relativisent toutefois cette importance pour les gens ordinaires comme nos répondantes, lesquelles insistent particulièrement sur l'harmonieuse cohabitation avec les Hutu jusque dans les années 90. Le génocide a-t-il effacé les différences et les différends au sein de la communauté comme il l'a fait au sein de la famille, tel que nous l'avons vu précédemment ? Quoiqu'il en soit, les témoignages de bon voisinage nous permettent de concevoir le rôle surdéterminant des médias et des élites religieuses, politiques, académiques, etc. qui ont su annoncer « la mauvaise chose au peuple », comme le formule Liliane.

Ces conditions de vie relativement acceptables expliquent-elles l'hésitation de plusieurs participantes à quitter le pays ? Comme certaines le posent, si elles avaient su, elles auraient essayé de partir. Pour d'autres, la peur de l'exil — pour aller où ? — reste insurmontable, surtout, comme c'est le cas pour Providence, lorsqu'« enfant de cafard », on a subi le racisme et le rejet jusque dans un pays voisin. Quand on est la bienvenue nulle part, on prend le parti de rester chez soi. Sans blâmer ouvertement les maris ou les pères, plusieurs participantes déplorent néanmoins que ces derniers aient sous-estimé l'ampleur de la répression et surtout qu'ils n'aient pas jugé bon de s'enfuir. Si la famille est le noyau d'une société rwandaise très hiérarchisée, les hommes en sont incontestablement les chefs : ce sont les pères et les époux qui décident si la famille reste ou si elle part. Les craintes exprimées par certaines de nos répondantes sont jugées exagérées ou sans fondements : « Est-ce que vous êtes un politicien ? Pourquoi on viendrait vous tuer ? », répond le conjoint d'Henriette à ses appels à la fuite. Il est vrai que jadis, les assassinats visaient les opposants politiques et restaient « l'apanage » des soldats. Les hommes qui n'étaient pas impliqués politiquement se sont d'ailleurs jetés dans la gueule du loup, en toute bonne conscience. Ainsi, le mari de Providence obtempère à la consigne de se rendre à la barrière pour un prétendu contrôle de son identité qui s'est avéré fatal. De surcroît, les Tutsi tablaient sur une victoire rapide du FPR suite à son offensive de 1990. Maintenant réfugiée au Québec,

Henriette pense souvent à la fin de non-recevoir de son pressentiment, d'autant que son mari et tous ses enfants ont péri. On retrouve ce même regret dans le témoignage de l'auteure Yolande Mukagasana⁹⁵, quoique formulé de façon plus directe : « Parfois, je me dis que si je n'avais pas écouté mon mari, j'aurais pu les sauver tous parce que je voulais qu'on quitte le pays ». Denise regrette au contraire de n'avoir pas pris au sérieux les inquiétudes formulées par son mari dans les années 80. À cette époque, comme à la veille du génocide, personne n'imaginait que la haine frapperait indistinctement civils et militaires, ni qu'elle entraînerait la mort d'un million d'hommes, de femmes et d'enfants.

7.7 La division sexuelle du génocide

Si les Tutsi, hommes et femmes, sont collectivement accusés d'agir comme des espions à la solde du FPR, le récit des premiers jours du génocide révèle que les *Interahamwe* s'attaquent majoritairement aux hommes de l'entourage des répondantes, probablement parce qu'ils sont jugés davantage susceptibles de s'enfuir ou de grossir les rangs du FPR. Les hommes sont donc inlassablement traqués et, autre fait nouveau qui consterne les participantes, on cherche aussi à exterminer les garçons et les bébés mâles : ne disait-on pas, pour motiver les troupes, que Kagame lui-même fut jadis un nourrisson ? C'est en vertu de cette stratégie qu'Henriette perd ses fils sous les coups des miliciens, prélude à leur « interrogatoire ». Personne ne s'attendait non plus à ce que les femmes, les filles et les personnes âgées, traditionnellement épargnées, subissent les attaques des miliciens.

La littérature précise que trois ou quatre semaines après le début des exactions massives de 1994, l'ordre semble donné de tuer tous les Tutsi sans distinction d'âge ou de sexe (Mujawayo, 2006; Des Forges, 1999). Au moins dans un premier temps, la division sexuelle du génocide sauve néanmoins la vie de bien des femmes - « Partez, partez avec ta fille ! (*sic*) » (Henriette, p. 106). Elle donne aussi lieu à des situations horribles lorsque les villageois-e-s conjecturent impitoyablement sur la pertinence

⁹⁵ Procès de Vincent Ntezimana, Alphonse Higaniro, Consolata Mukangango (sœur Gertrude) et Julienne Mukabuteru (sœur Kizito), 17 avril au 8 juin 2001, Compte-rendu intégral disponible en ligne <http://www.assisesrwanda2001.be/050507.html>

d'éliminer une personne de sexe féminin. Est-ce dû au mythe qui affirmerait que tuer une femme porte malheur (Chavaroche, 2001) ? Est-ce parce que les femmes sont réputées transcendantes et a-ethniques ? Ainsi, parmi les diverses figures qui peuplent l'imaginaire rwandais, on retrouve *la Nyamhinga*⁹⁶ qui indique une « personne des hauteurs des montagnes » et réfère à une position d'autonomie et d'*empowerment* (Mukakayumba et Taylor, 2000). Françoise Nduwimana (2004) relève que, paradoxalement, cette appellation définit les femmes comme « des citoyennes sans ethnie car la filiation au Rwanda est patrilinéaire » (p. 18). Or, poursuit l'historienne, « si la femme n'avait pas d'ethnie, elle n'aurait pas dû faire l'objet de tant de haine » (*ibid.*). On lui assigne donc une identité ethnique en contexte de génocide, une instrumentalisation de l'ethnicité qui atteint son paroxysme avec les violences sexuelles qu'elle a engendrées. Ainsi, la manifestation la plus évidente et la plus tragique de la division sexuelle du génocide réside dans le recours massif, systématique et sans précédents à la torture sexuelle. « Vous me demandez si on savait qu'on allait violer ? On ne savait pas ! Mais ils étaient mobilisés ! », s'exclame Assumpta, pour signifier le choc de cette découverte du viol comme arme du génocide.

Depuis la propagation du stéréotype du pasteur hamite colonisateur qui constitue une négation d'ancêtres et d'un territoire communs, « lien social par excellence en Afrique » (Fierens, 2007) jusqu'à la dénomination bestiale (serpents, cafards) qui nie jusqu'à l'humanité des Tutsi, l'idéologie génocidaire refuse toute possibilité de relations humaines entre les Hutu et les Tutsi. La destruction du lien social est parachevée par l'extrême cruauté de certaines pratiques, notamment à l'endroit des femmes, dépositaires de la continuité. Toutes les participantes rapportent leur incompréhension face au sadisme des génocidaires surtout à l'égard des enfants et des femmes âgées, au regard de leur « innocence ». Leurs récits témoignent de la perte de sens déclenchée par le projet de déshumanisation collective des Tutsi, notamment quand ils font déambuler des femmes nues ou qu'ils précipitent leurs victimes vivantes dans des latrines, comme cela fut le cas de la mère de Jacqueline, du mari de Libérata et de tant d'autres. De même, les miliciens refusent l'eau nécessaire à Henriette pour laver le corps de sa fille qu'ils viennent d'assassiner sous ses yeux : pas d'eau pour les *Inyenzi* (les cafards). Et que dire de l'ignoble obsession qu'ont les violeurs d'observer — parfois en les éviscérant — la « matrice » des

⁹⁶ Françoise Nduwimana (2004) utilise la graphie « Nyampinga ».

femmes tutsi, supposément différente de celles des femmes « ordinaires » ? Attestant la puissance et la prégnance de cette obsession dans les pratiques génocidaires, Providence avoue qu'elle s'est maintes fois demandée si, effectivement, les femmes tutsi étaient faites comme les autres. Cette « curiosité » sadique, représentative du projet de déshumanisation, doit être mise en examen conjointement avec la question de la diabolisation des femmes tutsi abordée au chapitre 2 et avec la construction sociale du corps féminin.

David Le Breton (1992), spécialiste de la sociologie du corps qui étudie « les modalités physiques de la relation au monde de l'acteur » (p. 41), cite Mary Douglas à l'effet que « le corps humain reproduit à petite échelle les pouvoirs et les dangers qu'on attribue à la structure sociale » (*op. cit.*, p. 87). Avec ces spécialistes, nous comprenons le corps comme une métaphore du social dans l'enceinte duquel se déploient symboliquement des enjeux sociaux et culturels. Ainsi, les rapports de pouvoir, les rancœurs et tout ce que les psychanalystes pensent en termes de « refoulé » se projettent sur ces « formes vacantes ». Le Breton évoque le caractère « fantasmatique » du corps sur lequel repose notamment le racisme qui « s'enracine à l'intérieur des soubassements passionnels » (p. 90). Il est en effet impossible à la fois que le sujet prenne ses distances par rapport à son corps — texte de la différenciation sociale — et qu'il le soustraie au jugement d'autrui : il est le lieu de l'aliénation. L'analyse des féministes matérialistes comme Guillaumin nous amène à concevoir le corps des femmes comme le champ de bataille de « la guerre dans la guerre » (Human Rights Watch et Csete, 2002) et à placer les tortures sexuelles en lien avec les rapports sociaux de sexe en temps de paix.

Les témoignages du génocide de 1994 démontrent que les femmes ont été la cible de viols rendus possibles précisément parce qu'elles se sont réfugiées dans des lieux publics comme les églises ou qu'elles sont restées terrées dans les maisons, souvent isolées sur des collines désertes, à la merci des miliciens. Cette simple réalité pose la question des rapports sociaux de sexe qui se fondent, au Rwanda, comme ailleurs, sur les formes mentales et matérielles de l'appropriation des femmes (Guillaumin, 1992). En vertu de ces schèmes patriarcaux qui prévalent en temps de guerre comme en temps de paix, on remarque, d'une part, que les femmes sont « naturellement » assignées à résidence et au repli dans un espace personnel généralement restreint, tandis que les hommes agissants investissent sans limites les lieux publics. D'autre part, les femmes sont rarement libres de leurs

mouvements car, et c'est particulièrement vrai des Rwandaises au taux élevé de fécondité, elles sont « littéralement liées aux enfants », comme le souligne l'anthropologue Nicole-Claude Mathieu (1985, 190). Cette dernière affirme que la division sexuelle des tâches qui attribue *de facto* aux femmes le soin des enfants a notamment comme conséquence une incapacité à se prémunir de situations dangereuses :

La limitation physique et mentale des femmes du fait qu'elles sont littéralement *liées* aux enfants est encore plus évidente dans les cas d'urgence et de danger et notamment dans les cas de *résistances* des femmes par la *fuite* éventuelle. [...] très matériellement, ce sont les enfants qui empêchent les femmes d'échapper (ne serait-ce que provisoirement) à leur situation (p. 190-191).

L'idée de « limitation mentale » souligne que si l'on peut risquer sa propre vie en prenant la fuite ou en s'opposant à ses agresseurs, il semble beaucoup plus difficile de risquer *en plus* celle de son enfant. On se souvient des affres dans lesquelles Providence est plongée lorsque, captive de ses violeurs, elle projette de se suicider mais n'y parvient pas, à cause de ses convictions religieuses, mais surtout parce qu'il lui faudrait aussi précipiter ses enfants — par qui commencer ? — et sa belle-mère de 80 ans dans la fosse. Enfin, si une femme décide de s'enfuir, le ou les enfants entraînent une « limitation physique » qui fait qu'elle n'ira de toute façon pas loin : « Le poids de la liberté est plus lourd pour les femmes » (*ibid.*). Les récits que nous avons recueillis témoignent des efforts surhumains de certaines femmes, lestées d'un enfant sur le dos, enceintes, pour quitter des lieux menaçants. Liliane marchera des jours durant dans la brousse, jusqu'à ce qu'elle accouche à genoux au terme de son supplice. Libérata devra porter ses deux enfants meurtris dans un carton posé sur sa tête pour suivre le contingent du FPR qui l'a libérée. Esther Mujawayo (2006) estime pour sa part qu'en fuyant avec sa fille de 6 mois sur le dos, comme sa propre mère le fit en 1959, elle perpétue « l'histoire des [s]iens ». Délestés de ces contingences, les hommes sont indéniablement plus aptes à fuir et se cacher dans la brousse ou dans les marais. Parfois, estimant qu'ils représentent la cible principale, ils s'éloignent pour ne pas attirer les tueurs. Ainsi, le mari de Providence a décidé de se rendre à la barrière, pour ne pas, explique cette dernière, que les *Interahamwe* reviennent le harceler à la demeure familiale et s'en prennent à son épouse et à leurs enfants.

Nous venons de voir que la division sexuelle du travail assigne aux femmes le soin des enfants et, par extension des personnes âgées. En temps de guerre comme en temps de paix, les femmes doivent effectuer la majorité des tâches domestiques, ce qui a par exemple facilité la tâche des violeurs dans le camp de réfugié-e-s où se trouvait Espérance. Les esclaves sexuelles étaient recrutées lorsqu'elles faisaient la file pour obtenir les haricots et la farine qu'elles devaient cuisiner pour la collectivité. Le récit de Libérata montre clairement comment la force de travail des femmes est réquisitionnée au même titre que leurs corps, pour l'usage personnel ou collectif des bourreaux. Avec Colette Guillaumin (1992), nous inscrivons cette mainmise dans des rapports de *sexage* qui désignent la réduction d'une personne à son sexe et son appropriation par les groupes dominants. L'objet de l'appropriation, « coup de force permanent » (p. 7), n'est pas seulement le travail des femmes, mais bien leur corps lui-même. Si l'on peut voir l'utilité évidente de la notion de *sexage* pour l'analyse du viol, elle permet également de comprendre les constructions sociales de la maternité, alors que les femmes sont souvent appropriées et violentées en tant que génitrices.

Ainsi, les moments de grandes violences dont il est question ici voient les femmes ennemies soit *engrossées* soit mises hors d'état de reproduire « l'engeance ». Mathieu (1985) établit le lien entre ces moments et l'oppression quotidienne des femmes *en temps de paix*. Fondée sur la conjugalité, cette « violence démographique » qui oblige ainsi les femmes à enfanter quoiqu'il advienne, a été conceptualisée par Paola Tabet (1998) en termes de « reproduction forcée ». Mathieu et Tabet remarquent que les impératifs de la reproduction humaine et de la fécondité féminine sont souvent invoqués, notamment par l'anthropologie, pour expliquer, voire légitimer la subordination des femmes. Danielle Juteau (2000), une exégète de Guillaumin, soutient que le rapport des femmes à l'ethnicité s'inscrit dans les rapports de *sexages* parce qu'il passe obligatoirement par leur « contribution, spécifique et exigée, à la reproduction biologique et culturelle du groupe ethnique ou national », avec des variations selon le statut de ce groupe (p. 56). De fait, la famille et la maternité constituent des thèmes récurrents du discours nationaliste, notamment lorsqu'il invoque « la pureté de la "race" et l'homogénéité du groupe » (*ibid.*). En divisant le travail sur une base *naturelle*, la construction sociale des inégalités entre les sexes institutionnalise la dépendance matérielle des femmes et rend possible l'appropriation de leur capacité reproductive et de leur corps. Sous l'effet du préjugé sexiste *ordinaire* la

femme devient objet, jusqu'à sa chosification réelle par le viol, meurtre identitaire et appropriation par excellence.

La représentation des femmes est utilisée pour établir les frontières, définir l'identité collective et comparer les différents groupes ethniques (Juteau, 2000). On peut même avancer que « la conception de la féminité est indissociable de la construction de l'identité ethnique ou nationale » (*op. cit.*, p. 56). Guillaumin parle de « permanence tellurique du corps de la femme », à savoir que le féminin est quasi universellement associé à la terre, à l'humus, aux racines et à la patrie sur le plan symbolique. Nous avons vu que l'idéologie génocidaire n'a pas hésité à conférer une identité ethnique aux femmes malgré une tradition de transcendance des *Nyamhinga*. Françoise Nduwimana (2004) affirme que les femmes tutsi, ciblées avec violence par certains médias, y apparaissent « stéréotypées et stigmatisées sous le prisme de la sexualité », représentées comme « des êtres qui constituent une menace à l'homogénéité du sang hutu », « utilisées comme le préambule d'un appel à l'unité ethnique des hutus » (p. 18). Il est frappant de constater comment le texte des *Dix commandements des Bahutu* (voir notre annexe) disqualifie totalement les femmes tutsi en les réduisant à leur sexualité. Mariées à des Hutu, leur participation au conflit n'est envisagée qu'à titre de prostituées espionnes à la solde de leur groupe aux velléités hégémoniques. Une caricature publiée par *Kangura* quelques semaines avant le génocide montre même des femmes tutsi en train de faire une fellation à des soldats belges. De telles représentations sont d'autant plus choquantes dans un pays aussi pudique que le Rwanda, qu'elles doivent être comprises, selon le journaliste et témoin Jean-François Dupacquier comme « une façon de rejeter du monde des humains normaux des gens que l'on veut abattre et c'était bien caractéristique dans ces deux cas, d'une part, concernant les para-commandos belges et, d'autre part, concernant les femmes Tutsi »⁹⁷. Le journaliste constate le lien violence/sexualité qui imprègne les harangues de la propagande haineuse, au sein desquelles « la sexualité est un signe qui précède l'assassinat »⁹⁸.

⁹⁷ Dupacquier livre son analyse des *Dix commandements* dont il a retrouvé les traces à l'imprimerie du journal *Kangura* à l'occasion du retentissant procès de Vincent Ntezimana, Alphonse Higaniro, Consolata Mukangango (sœur Gertrude) et Julienne Mukabutera (sœur Kizito), Cour d'Assises à Bruxelles, 17 avril au 8 juin 2001, Compte-rendu intégral disponible en ligne <http://www.assisesrwanda2001.be/050507.html>

⁹⁸ *Ibid.*

Dupacquier fait également une analogie entre les représentations nazies des femmes juives et celle des Tutsi : « On parle d'une sexualité protéiforme, d'une menace des ventres, de fécondatrices dont l'activité maternelle menace la majorité »⁹⁹. Plusieurs spécialistes établissent d'ailleurs un parallèle entre les « Dix commandements » et le « protocole des sages de Sion », un texte antisémite utilisé par la propagande nazie (Semujanga, 1998). Par ailleurs, Marcel Mauss¹⁰⁰ nous fait remarquer que dans les sociétés traditionnelles, la dévalorisation du féminin et des valeurs qui y sont rattachées s'accompagne de la croyance archaïque que les femmes sont des magiciennes, douées de pouvoirs mystérieux et spécifiques, en lien avec leur différence « qualitative ». Cette croyance susciterait une peur génératrice de violences à l'égard des femmes, dont la sexualité puissante et féconde les rapprochent de la nature : « Avec ses mamelles pleines de lait, son ventre plein d'enfants, ses écoulements de sang tous les mois quand il n'y a ni lait ni enfants », la femme est l'incarnation même de la nature voire de la « surnature » (Nahoum-Grappe, 1996, 71). C'est ainsi que l'on oppose le féminin au culturel — le *civitas* — jusqu'à le bestialiser et même le diaboliser, comme ce fut le cas des femmes tutsi. En violant les femmes, en les réduisant à leurs fonctions de reproductrices, simples courroies de transmission du lignage, bref, à leur « nature », les bourreaux profanent leur culture et les projettent hors de leur humanité.

Par ailleurs, Esther Mujawayo (2006) rapporte que les Hutu entretenaient « une véritable terreur » du FPR à cause de la propagande qui associait sa victoire au retour de l'hégémonie des Tutsi. On colportait donc toutes sortes de mythes aux sujets des soldats du FPR qui étaient notamment représentés portant des cornes ou une queue d'animal. Françoise Héritier (1996) souligne fort justement qu'« animaler (*sic*) c'est rendre disponible » (p. 47), avec, comme finalité, qu'il est plus facile de violenter cet humain de second ordre. Selon Colette Braeckman, tout se passe au Rwanda comme si la violence « avait levé tous les interdits, autorisé toutes les entreprises de déshumanisation » (citée dans Nduwimana, 2004, 19).

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ http://fr.wikipedia.org/wiki/Anthropologie_politique

Nombre de survivant-e-s de l'Holocauste comme Primo Levi ont abordé le processus de déshumanisation inhérent au projet génocidaire, alors que l'être est désobjectivé, bestialisé, réduit au statut de chose. Ce qui plonge les répondantes dans l'abîme de l'incompréhension c'est qu'« au-delà de la volonté de faire souffrir et d'éliminer se dresse en effet la volonté d'humilier, de livrer l'autre à la dérégulation de l'abandon, du mépris de soi » (Ricœur, 2000, 601). *Face à l'extrême* (Todorov, 1994) évoque quelques-unes des « techniques de dépersonnalisation » à l'œuvre dans un camp de concentration, « dont la finalité est d'aider le gardien à oublier l'humanité de l'autre » (p. 192). Une stratégie chère aux nazis comme aux violeurs rwandais est le déshabillage systématique : « les priver de leurs habits, c'est les rapprocher des bêtes », note Todorov. Il affirme qu'en accomplissant ces actes de torture et d'extermination, le bourreau se déshumanise lui-même, parce qu'il est devenu simple rouage dans le mécanisme de destruction : « on ne rompt pas avec le contrat social, au contraire, on s'y conforme, en obéissant par exemple aux ordres de ses supérieurs » (p. 133). L'idéologie totalitaire considère les êtres humains individuels comme des instruments, des moyens en vue de la réalisation d'un projet politique. Ceci vaut pour les sujets agissants du nazisme comme pour les génocidaires rwandais.

De nombreux récits exposent la réflexion de nos participantes sur l'humanité de leurs bourreaux. Providence se demande notamment comment ces hommes — elle les évalue à plus de cinq cents au cours des trois mois — ont pu avoir des relations sexuelles avec elle alors que son appareil génital était dans un état lamentable, saignant et suintant, et qu'elle ne pouvait pas se laver. Même questionnement chez Libérata, dont le bourreau ne se formalise pas plus de l'hygiène de sa captive que de son libre-arbitre. D'autres se demandent comment des pères, des mères, ont pu tuer leurs propres enfants, et des maris, leurs épouses. On s'interroge également sur le caractère parfois paradoxal des agissements des génocidaires. Plusieurs rapportent de nombreux exemples de « bons » Hutu, grâce auxquels elles sont toujours en vie. Elles évoquent aussi des personnes qui, si elles ont persécuté, assassiné et violé, ont pu, à un autre moment, sauver et même cacher des victimes potentielles. Bon samaritain occasionnel ou non, la pratique quasi généralisée du viol des femmes — ou sa possibilité — transcende la volonté génocidaire.

7.8 Une fuite dans le mysticisme ?

On peut concevoir qu'il soit difficile d'entretenir de tels questionnements existentiels sans jamais trouver de réponse. Dans cette quête de sens, la plupart de nos répondantes affirment recourir à la spiritualité. Pour nos interlocutrices, comme le formule Espérance, la prière aide à se « détraumatiser »; selon Henriette, « c'est un remède ». En plus du soutien de la foi pendant le génocide, les valeurs chrétiennes semblent alléger le poids de la survivance et ce, bien qu'elles furent particulièrement mises à l'épreuve pendant le génocide. André Corten (2001) parle ainsi de « scandale du christianisme » (p. 66) et rapporte qu'au lendemain du carnage dont elles furent des témoins silencieux, les églises semblaient « partiellement désertées » (p. 71). Pour les Rwandais-e-s persécuté-e-s, ainsi que le rappelle Esther Mujawayo (2006), les prières ont pourtant été « le dernier recours » à la fois des plus fervent-e-s et de celles et ceux « qui doutaient de leur foi et pensaient en récolter le châtiment suprême, en ces jours de génocide » (p. 26).

Le documentaire *Dieu est mort au Rwanda* (Deschamps, 2005) donne la parole à des rescapé-e-s qui déclarent s'être plus ou moins détourné-e-s de la religion parce qu'elle les a conduit à leur perte. Malgré leurs prières assidues, *Imana* a permis la destruction d'un pays peuplé de fidèles. Comment continuer à croire en Dieu dans ces circonstances ? Selon ce film, rares sont les Rwandais-e-s qui oseraient avouer publiquement leurs penchants vers l'apostasie. Comme la plupart des Rwandais-e-s, nos répondantes n'ont pas renoncé à leurs convictions religieuses. Même si elles peuvent s'estimer trahies par l'Église, nos interlocutrices distinguent clairement l'institution de la foi. La connivence des frères catholiques dans les exactions commises contre ses compagnes d'infortune et elle amène Espérance à se dire « contre l'Église », mais elle n'a pas entamé sa croyance en *Imana* qu'elle prie de lui donner la paix et de satisfaire « les soins de base ». Les exemples positifs encouragent les autres à éviter de mettre tous les membres du clergé dans le même sac, d'autant qu'en 1994, l'Église rwandaise est composée à 70% de Tutsi, une majorité qui n'a pas osé dénoncer le racisme des confrères (Corten, 2001).

Nombre de Rwandais-e-s désillusionné-e-s par le comportement de l'Église catholique se sont néanmoins tourné-e-s vers les dizaines d'églises « charismatiques » qui ont émergé dans le sillage du génocide, largement financées par des bailleurs européens et nord-américains : les Adventistes du septième jour, par exemple (Kubai, 2005). Plusieurs de ce que l'on se serait tentée d'appeler « sectes » ont été importées par les expatrié-e-s retourné-e-s au pays :

Some of the new Churches were introduced into Rwanda by returnees coming from far and wide. For instance, it was while thousands of refugees lived in camps in north-east Tanzania that they came into contact with the Elim Pentecostal Church. When in 1997, thousands of refugees in the Banaco camp were repatriated; a group of Pastors had been ministering to them. This resulted in the establishment of the L'Eglise Elim Pentecote au Rwanda (EEPR) a Pentecostal Church which now numbers over sixty congregations. (Kubai, 2005, 27)

Les *leaders* de ces mouvements seraient majoritairement des femmes (y trouvent-elles un rôle que leur refuse l'église « traditionnelle » ?). Elles prétendent offrir un soutien thérapeutique fondé sur la spiritualité à leurs fidèles endeuillé-e-s (Kubai, 2005). Plusieurs incitent les rescapé-e-s à pardonner à leurs bourreaux pour retrouver la paix intérieure et, dans la même foulée, découragent les dénonciations (Kubai, 2005). Le Rwanda post-1994 connaît donc un renforcement des pratiques religieuses, parallèlement à une forte diversification des cultes. Si aucune des femmes que nous avons interviewée n'a mentionné appartenir à l'une ou l'autre des « nouvelles Églises » (Corten, 2001), certaines catholiques avouent s'être converties au protestantisme depuis 1994. Après le génocide, la pratique religieuse de Liliane s'est ainsi accrue, parallèlement à sa conversion au culte protestant qui semble une voie fréquemment empruntée vers la guérison d'un soi disloqué et vers la paix entre les Rwandais-e-s. Par le passé, trop de prêtres ont abusé de leur tribune pour promouvoir les divisions ethnistes et attiser les haines. Si cela semble toujours être le cas dans quelques lieux de culte¹⁰¹, les rescapées apprécient la dépolitisation qui caractérise les prêches protestants actuels, particulièrement hors du Rwanda. De plus, plusieurs observateurs ont mis en relief qu'à la différence de l'Église catholique qui protège aveuglément ses « prêtres-bourreaux », les Protestants ont admis leurs erreurs pendant le génocide et exigé des pasteurs incriminés qu'ils demandent pardon (Bizimana, 2001).

¹⁰¹ Voir le Rapport de la commission parlementaire extraordinaire mise en place le 20 janvier 2004, chargée d'examiner les massacres commis à Gikongoro et analyser l'idéologie du génocide et ceux qui la propagent partout dans le pays, Kigali 2004, consulté en ligne le 11 novembre 2006, <http://www.grandslacs.net/doc/3301.pdf>

Face à la perte de sens occasionnée par les massacres et le chaos de leur quotidien au cours de cent jours fatidiques, beaucoup attribuent leur survie à la volonté divine ou à la « chance ». Elles sont nombreuses à raconter avec enthousiasme les différents miracles qui jalonnent leur trajectoire pendant le génocide. Est-il besoin d'invoquer ici ce que Waintrater (2003) appelle le « triste biais » des survivant-e-s qui fait que celles et ceux qui témoignent ont survécu parce qu'ils et elles ont nécessairement bénéficié d'un heureux hasard sans lequel ils et elles ne seraient plus là ? L'idée qu'elles s'en soient tirées grâce une intervention divine ne nous renvoie-t-elle pas justement au non-sens du génocide ? En effet, comment accepter que l'on doive sa survie à un simple concours de circonstances ? Par ailleurs, que Jacqueline ait réussi à jeter dans les latrines sa carte d'identité l'incriminant comme Tutsi, à l'insu des miliciens procède-t-il du miracle ou de son habileté ? Comment expliquer que Providence n'ait pas contracté le VIH/sida après avoir été violée à longueur de journée par des dizaines de soldats pendant trois mois ? « Dieu m'a vaccinée ! », répète-t-elle.

Certaines participantes estiment même que le diable est responsable de la tragédie rwandaise. Face à tant d'horreur, en effet, « autant accuser le diable ! » lance Jankélévitch (1986, 30). Avec Jung, le philosophe rappelle que « le diable est le principe éternel qui a perverti l'homme pur » et que son « inculpation » se comprend parfaitement lorsque vient le temps d'expliquer l'entreprise génocidaire. Véritable « commodité providentielle » (p. 31), il décharge les humains de la responsabilité de leurs actions. Il explique l'inexplicable, « ce mystère de la méchanceté gratuite » qui confond les esprits (p. 29). En ce sens, la religion ne constitue-t-elle pas, ainsi que le suppose Durkheim (2003), « une sorte de spéculation sur tout ce qui échappe à la science et, plus généralement, à la pensée distincte » (p. 33) ? Les plus mystiques interprètent l'expérience de l'horreur et la survivance comme une épreuve de Dieu, voire une façon d'attester la profondeur de ses convictions. Providence évoque notamment ce changement, ce renforcement de la foi après le « réveil » qui implique qu'elle veuille illuminer les autres en retour. Comme le précise Durkheim, « l'homme qui a une véritable foi éprouve invinciblement le besoin de la répandre; pour cela, il sort de son isolement, il se rapproche des autres, il cherche à les convaincre et c'est l'ardeur des convictions qu'il suscite qui vient reconforter la sienne » (p. 607-608).

On peut cependant craindre que l'explication mystique du génocide ou même de la survivance, comme le pose René Girard dans *La violence et le sacré* (1998), contribue à ce que toute cette violence, celles

des êtres humains, soit « posée comme extérieure à l'homme et confondue, désormais, à toutes les autres forces qui pèsent sur l'homme du dehors » (p. 51). Faisant écho aux limites de la chercheuse, Stéphanie, plus sceptique, craint ce qu'elle perçoit comme de l'endoctrinement et une fuite dans le mysticisme, un chemin qu'elle ne souhaite pas emprunter, malgré sa conviction :

Ce qui m'énerve avec cette histoire de Dieu et de religion, c'est qu'on efface sa propre responsabilité. Aussi bien dans le commettre, le crime, que se débattre pour en sortir. Moi, je veux bien demander au bon Dieu qu'il me donne le courage, que je tienne, que j'arrive à écrire ce que j'ai à écrire, à dire ce que j'ai à dire, mais pas qu'il m'emmène dans la tranquillité ! Je voudrais bien qu'il m'aide, si jamais je dois confronter le tueur, que j'arrive à ne pas trembler ou à ne pas craquer devant lui.

Un autre danger de ce recours à l'explication mystique est qu'il peut amener certaines personnes à concevoir le génocide comme un dessein divin. Une participante, qui nous semble la plus critique à ce chapitre, voit dans cette tendance de certaines rescapées à se considérer comme des élues de Dieu, ni plus ni moins du « cynisme » : « Il y en a qui te disent qu'ils ont prié fort. Je leur dis : " Taisez-vous ! Et tu crois que les autres n'ont pas prié fort ? " À la limite, c'est pour te dire que tous ceux qui sont morts, c'étaient des pécheurs ! ». Néanmoins, comme le reconnaît elle-même cette participante : « Je ne peux pas les condamner ! Où veux-tu qu'elles trouvent la force de la vie et de la non folie ? ».

La situation du Rwanda de l'après-génocide a ceci de particulier que les Rwandais-e-s doivent absolument réapprendre à cohabiter pour survivre sur un territoire parmi les plus densément peuplés du monde, dans des conditions difficiles, particulièrement en milieu rural, comme nous avons pu le constater sur place. En plus de favoriser la reconstruction individuelle des rescapées et de conférer un sens à leur vécu, le culte religieux fait office de « reliant social » (Bouvier, 2005). Durkheim (2003) insiste sur la fonction éminemment collective de la religion. Pour les femmes d'origine rwandaise vivant au Québec, la pratique religieuse est certainement créatrice d'opportunités de socialisation avec la population du pays d'accueil et de rencontres avec la diaspora. En ce sens, on peut y voir une stratégie communicationnelle favorisant l'intégration des immigrant-e-s. Toujours selon Durkheim, il faut comprendre les représentations religieuses comme des représentations collectives exprimant des réalités communes. Les rites et les croyances visent à « susciter, à entretenir ou à refaire certains états

mentaux de ces groupes. » (p. 13); ils créent l'unité de la collectivité par l'adhésion à une même vision du monde. En définissant et en resserrant les liens qui attachent le fidèle à son dieu, la religion unit l'individu à la société dont il fait partie, « puisque le Dieu n'est que l'expression figurée de la société » (p. 323). Marie-Chantal, l'une des interlocutrices de Jean Hatzfeld (2003), résume efficacement le rapport du peuple rwandais à la religion après le génocide :

Maintenant, plus les tueurs se sentent coupables, plus ils vont à l'église. Pareillement, plus les survivants se sentent traumatisés, plus ils vont à l'église. Coupables et victimes se serrent les épaules sur la première ligne des prieurs comme s'ils avaient oublié. Avant la guerre, la religion n'était pas chaude comme maintenant. Maintenant un grand nombre s'accroche aux prières et aux chansons pour traverser la vie bouleversée. Un grand nombre de prédicateurs se contentent de cette situation. Même s'il n'y a pas de sentiments secourables entre les prieurs, il n'y a pas de sentiments fâcheux dans les églises. Il n'y a pas de peur comme sur les collines. Moins les gens se portent des yeux d'entente et d'entraide les uns sur les autres, plus ils regardent les figures religieuses avec amour sur les murs. (p. 178)

D'un point de vue de croyant-e, affirme Durkheim, la principale fonction de la religion n'est donc pas de nous faire réfléchir pour comprendre la vie, mais bien de nous aider à vivre en supportant les difficultés de l'existence. La communion avec Dieu donne de la force au fidèle qui, dès lors, devient un être humain qui « *peut davantage* » : « Il est comme élevé au-dessus des misères humaines parce qu'il est élevé au-dessus de sa condition d'homme; il se croit sauvé du mal, sous quelque forme, d'ailleurs, qu'il conçoive le mal. Le premier article de toute foi, c'est la croyance au salut par la foi » (p. 595).

Que ce soit dans le contexte du génocide, un univers dépourvu de sens, ou après la libération de prisonniers bénéficiaires d'une justice parfois expéditive, l'impuissance ressentie par les rescapées peut expliquer le mysticisme des rescapées, désireuses d'échapper à l'insupportable réel. Ce « détournement par le religieux », tel que le conçoit André Corten (2001, 81), a une fonction de sublimation du vécu. Il peut aussi être le signe d'un désillusionnement. Stéphanie, exilée en Europe, parle d'une amie restée au Rwanda qui s'est attelée durant des années à débusquer les génocidaires et qui, contre toute attente, s'est elle aussi réfugiée dans la religion après la libération des prisonniers dans le cadre des récentes politiques visant l'Unité et la Réconciliation :

C'était la plus acharnée, elle dénonçait, elle cherchait les gens, et je 'dis bien dénoncer dans le sens positif, parce que dès que tu parles de dénoncer dans le religieux, ça devient dénoncer en mentant, mais ce n'est pas la même chose. [...] Vraiment la chasse aux criminels. L'autre fois, je suis arrivée à Kigali, je l'ai retrouvée : elle était dans le Seigneur ! Qu'est-ce qui se passe ? « [Stéphanie], j'ai attrapé les cheveux blancs et maintenant ils sont tous relâchés ». [...] C'est la fameuse justice humaine dont je te parle, voilà où elle nous amène... Face à ça, tu vas où ? Tu vas au Seigneur !

Yvonne explique son dégoût de la politique, alors que les génocidaires rentrent au pays et en reprennent les rênes sans autre forme de procès. Face à une situation intolérable, elle s'est tournée vers la religion pour « trouver cette paix » intérieure.

7.9 Le pardon : une condition de la réconciliation

Au Rwanda, comme au sein de la diaspora, les opinions sur la réconciliation reflètent plusieurs tendances. Elles varient sensiblement selon le profil socio-économique des locutrices, leurs convictions religieuses ou leur vécu durant le génocide. Plusieurs participantes hésitent à critiquer ouvertement les politiques gouvernementales. Elles invoquent les impératifs du développement, du *peacebuilding* et la complexité de la tâche qui incombe au gouvernement. Si certaines émettent parfois quelques critiques, la plupart restent confiantes, eu égard aux progrès réalisés. Les Rwandais-e-s savent que diriger un pays aux prises avec tant de difficultés n'est pas chose aisée. Les politiques du FPR, le parti en place dirigé par le « libérateur » Paul Kagame, ne font donc pas l'unanimité, surtout dans la diaspora. Pour certaines participantes, elles représentent néanmoins la seule voie pour que les tensions sociales s'apaisent enfin, que le clivage ethnique se résorbe et que les rescapés, hommes et femmes, aient voix au chapitre. Il reste que la question est épineuse. Dès lors, les récits alternent généralement des séquences d'espoir, de résignation et de fatalisme, comme le résume cette remarque de Stéphanie :

Une fois qu'elle t'a dit ce qui est vraiment bien [*sur la réconciliation*], etc. Elle te dit combien c'est impossible, combien c'est affreux, combien on n'y arrivera de toute façon pas ! À la fin, elle te dit « Mais on n'a pas le choix ! » [...] Elle est bien consciente que ça ne marchera pas et c'est pour ça que je n'ai pas à lui jeter la pierre qu'elle s'enfuit dans le ciel, dans le mysticisme ou je ne sais

quoi ! Au moins là elle pourra trouver le sommeil !

Certaines participantes relatent avec beaucoup d'émotion les difficultés de vivre cette réconciliation, la jugeant illégitime, voire impossible. Leur sentiment d'injustice est nourri par les disparités persistantes entre le train de vie des anciens criminels ou les conditions de détention des prisonniers du TPIR, nourris, logés, soignés, comme il se doit, et les conditions de vie des survivantes, souvent précaires sur le plan économique, hypothéquées par l'esseulement et le traumatisme. Nombre de rescapées estiment que si les ex-génocidaires et les non-rescapé-es vivent dans de meilleures conditions qu'elles qui ont tout perdu, c'est à cause des injustices systémiques qui, affirment-elles, prévalent toujours au Rwanda. Cependant, au-delà des considérations d'ordre économique, les récits des rescapées révèlent qu'une grande source d'angoisse est liée à la question de la justice et à la cohabitation avec leurs bourreaux.

Véronique Nahoum-Grappe insiste sur le rôle de la justice et de la réparation dans l'anticipation d'un monde et d'un avenir meilleurs. Avec l'anthropologue, rappelons le sentiment d'injustice animant bien des survivantes au regard d'un système défaillant qui, s'il prévoit le châtement des bourreaux, n'actualise pas toujours cette volonté. Le traumatisme est exacerbé par le faible taux de condamnation des têtes pensantes du génocide ainsi que par la libération récente de dizaines de milliers de criminels. Une dimension importante de la parole mémorielle des rescapées concerne pourtant leur témoignage devant la justice pour lutter contre l'impunité dont jouissent depuis trop longtemps les coupables de crimes anti-tutsi. Si, en Occident, la majorité des victimes de viol hésitent à dénoncer leurs agresseurs, au Rwanda, les normes sociales préconisant le courage et la pondération, poussent inévitablement les femmes à garder le silence. En témoignant devant un juge, elles transgressent ainsi l'omerta qui prévaut en la matière, particulièrement en ce qui a trait aux violences sexuelles. Libérata affirme n'avoir jamais été une femme contestataire avant le génocide; celui-ci constitue désormais une ligne de partage entre le soi d'avant et le soi d'après. Henriette précise pour sa part que c'est une fois réfugiée au Québec qu'elle a réellement entrepris de se raconter, loin des génocidaires libérés qui venaient la narguer devant sa maison. Elle comprend que les gens ne dénoncent pas : « Il y en a qui sont morts après avoir parlé aux *Gacaca*... Ce n'est pas facile... ».

Il appert que dans les *Gacaca*, sorte de tribunaux communautaires mis sur pied pour accélérer le processus de justice, les Rwandaises et les Rwandais témoignent publiquement. Ces séances hebdomadaires — obligatoires — s'avèrent habituellement douloureuses pour les rescapées, mais elles offrent l'avantage de faire sortir des bribes de vérité. Au-delà de la quête de justice, les survivantes recherchent particulièrement des informations sur les lieux d'exhumation de leurs proches, pour enfin procéder à leur enterrement, rituel indispensable au deuil. Pour plusieurs rescapées, la lutte contre l'impunité s'impose en effet comme un passage obligé pour la reconstruction de soi, en dépit des carcans sociaux et de l'angoisse dont elle s'accompagne. Il s'agit pourtant d'une démarche cruciale, les programmes de reconstruction ne menant à rien, selon certaines, si l'impunité persiste pour les génocidaires et pour les hommes qui ont commis les viols. Il reste que les traumatismes peuvent empirer à cause des témoignages entendus ou prononcés.

Un rapport récent sur la santé mentale de la population rwandaise¹⁰² démontre combien la libération des prisonniers et la tenue des *Gacaca* ravivent les plaies, d'autant que « les tueurs sont de retour, et le font savoir » (Mujawayo et Belhaddad, 2006, 191). Dans le Rwanda post-génocide, l'attitude des « autres », qu'il s'agisse des « Hutu », des « génocidaires » ou des « *Interahamwe* », fait l'objet de sévères critiques par les participantes. Toutes déplorent l'absence de repentir et d'empathie des criminels quand elles assistent aux *Gacaca*. À lire les terribles témoignages de prisonniers dans *Une saison de machettes* (Hatzfeld, 2003), l'absence de remords et d'empathie caractérise leur attitude à l'égard des victimes et de leurs survivant-e-s. À l'occasion de son séjour au Rwanda, l'écrivain Abdourahman Waberi (2000) s'entretient avec des condamnés à mort de la prison de Rilima. Il confie avoir trouvé « des hommes très déterminés, sûrs de leur bon droit et pas pénitents du tout. Bien au contraire, surenchérit l'auteur, ils se montrèrent accusateurs et vêtillieux comme des juristes, contre-attaquant après chaque argument » (p. 88). Le gouvernement invite certaines catégories de prisonniers qui veulent bénéficier d'une remise en liberté, à écrire aux familles de celles et ceux qu'ils ont atteints. De nombreuses rescapées dénoncent le manque de sincérité des demandes de pardon et des aveux orchestrés par les politiques de réconciliation nationale : « Mais il faut voir de quelle façon ils le font !

¹⁰² Cité par Mujawayo (2006), p. 191 : « *Le guide de santé mentale dans le contexte des gacaca*, établi en 2004 par le ministère de la Santé, sous la direction d'Yvonne Kayitshonga, coordinatrice du programme national de santé mentale et Nicole Huart, déléguée à la cogestion de ce projet, recueille les travaux et réflexions de divers spécialistes. Une lecture qui éclaire beaucoup sur la situation psychologique des rescapés. »

[...] C'est comme du théâtre ! », juge Yvonne. Dans *La Fleur de Stéphanie*, Esther Mujawayo (2006) reproduit l'une de ces lettres, qu'elle juge représentative de la majorité. Elle n'y perçoit pas de réelle volonté d'amendement, encore moins de l'empathie ou de la compassion. Hatzfeld associe pour sa part la demande de pardon à une sorte de marché pour recouvrer la liberté.

En dépit de tous leurs efforts pour continuer à vivre, croiser l'assassin de sa mère à l'église ou entendre le témoignage nonchalant de ses bourreaux dans les *Gacaca* maintient les survivantes dans la réviviscence de l'horreur. D'une part, de telles rencontres peuvent replonger *hic et nunc* les rescapées dans le traumatisme, d'autre part, plusieurs rapportent que les ex-prisonniers ou leurs entourages les persécutent, généralement pour se venger qu'elles aient témoigné contre eux. Hasard de notre « échantillonnage », toutes les participantes rencontrées au Québec disent avoir quitté le Rwanda après avoir subi menaces et persécutions de la part des criminels qu'elles avaient accusés et qui ont été libérés, moins de dix ans après le génocide. Plusieurs participantes évoquent donc les violences et les persécutions dont elles font l'objet, un phénomène que des rapports d'ONG (Human Rights Watch/Eftekhari, 2004) et même du gouvernement (Parlement Rwandais, 2004) commencent à mettre au jour. On montre du doigt l'impunité régnant dans le pays, l'incapacité des forces de l'ordre à protéger la population et la corruption endémique dans les tribunaux comme dans les prisons. Le document précise les configurations de ces actes de violence, du poison, simple à utiliser, et surtout difficile à prouver, jusqu'à des tueries barbares rappelant celles qui eurent lieu pendant le génocide (dépeçage, mutilation, crucifixion, etc.). Les criminels mentionnés semblent avoir un passé de génocidaires ou entretenir des relations avec ces derniers, notamment les évadés de prison et les « relâchés par des voies non claires » (Parlement Rwandais, 2004, 132). Il semble que les femmes soient largement victimes de ces crimes, on rapporte même plusieurs cas de viols avant ou après qu'elles aient témoigné aux *Gacaca*. Le rapport indique également la persistance de l'idéologie génocidaire chez certaines personnes, notamment des officiels et des membres du clergé.

Pour plusieurs de nos interlocutrices, la réconciliation s'assortit donc de conditions de vie extrêmement difficiles et n'a pas non plus les prérequis nécessaires, notamment la liberté de parole, dans une culture marquée par le silence et l'hypocrisie. Certaines ne peuvent affronter la libération des prisonniers et la persistance d'une forme d'impunité. Les plus privilégiées ont choisi de poursuivre sous des cieux plus

cléments leur reconstruction identitaire, la quête du « soi comme avant ». La question de l'exil est omniprésente dans le discours des rescapées qui vivent au Rwanda : si l'on ne tente pas d'échapper à la pauvreté et à des conditions de vie difficiles, on fuit l'insécurité. Cette volonté de vivre en paix et en sécurité caractérise tous les récits des rescapées vivant au Québec. Malgré des parcours et des niveaux de vie différents, les survivantes expriment toutes une vision personnelle à l'égard de l'exil, lequel représente pour les unes une voie d'avenir pour leur reconstruction identitaire, pour les autres une forme de déresponsabilisation vis-à-vis de la reconstruction du pays. Certaines Rwandaises restées au pays se demandent dans quelle mesure les expatriées sont au fait de ce qui se passe à Kigali, et si la diaspora internationale saura se mettre au diapason afin de promouvoir l'unité et la réconciliation. Il ne s'agit toutefois pas de juger l'une ou l'autre alternative pour y voir une forme de lâcheté ou de résignation.

On reconnaît l'impossibilité de vivre dans la rancune et la colère, ce qui, comme l'admet Esther Mujawayo (2006), « exige une grande résistance mentale » et « te consume tant de l'intérieur que, juste pour l'apaiser un peu, tu te surprends parfois à avoir la tentation de pardonner » (p. 17), surtout quand ce pardon est devenu « une priorité nationale » (*ibid*). Pour de nombreuses rescapées, la guérison passe assurément par le pardon, comme les y invitent d'ailleurs les différentes religions auxquelles elles adhèrent. Le pardon se trouve au cœur aussi bien du message évangélique, que des philosophies pacifistes et des théories de la résolution de conflit (voir Gandhi; Desmond Tutu qui signe un ouvrage intitulé « Il n'y a pas d'avenir sans pardon », etc.). Nietzsche soutenait pour sa part qu'il fallait aimer ses ennemis, ce qui, si cela ne nous tue pas, nous rend plus fort... (cité dans Brison, 2003). En conséquence, rares sont celles qui vont avouer ne pas vouloir pardonner ou entretenir de la colère ou l'esprit de vengeance.

Esther Mujawayo, dans ses ouvrages (2004; 2006), comme en entretien personnel, reproche néanmoins au gouvernement de demander l'impossible aux rescapés. Elle s'insurge que l'on réclame systématiquement aux rescapées de pardonner car, soutient-elle, « l'effort est toujours demandé à la victime qui a déjà subi le pire » (p. 11). Elle estime qu'on exige trop de femmes, d'hommes et d'enfants qui ont déjà à charge de vivre avec le traumatisme, la perte des proches, les conditions de vie précaires, etc., sans oublier la cohabitation quotidienne avec leurs bourreaux. « Arrêtez de demander à

ces femmes de pardonner [...] C'est les tuer deux fois. On les a déjà tuées, on les tue encore ! », s'exclame Yvonne.

Avec son pamphlet intitulé *L'Imprescriptible*, Vladimir Jankélévitch (1986) dénonce également cette injonction à pardonner pour des victimes (en l'occurrence celles de la Shoah) qui, lorsqu'elles s'y refusent, « tombent à leur tour sous le coup de la forclusion et entrent dans la catégorie des rancuniers ! » (p. 17). Vingt ans après l'holocauste, le philosophe s'insurge que l'on demande si vite aux survivant-e-s de pardonner. La dixième commémoration du génocide des Tutsi n'avait pas eu lieu que l'on commençait à exiger que les rescapé-e-s du Rwanda fassent leur part et pardonnent aux bourreaux. Selon Jankélévitch, l'injonction au pardon revient à oublier l'inoubliable et constitue « un nouveau crime contre le genre humain » (p. 25). Et d'ailleurs, ajoute-il, préfigurant ainsi les propos de certaines rescapées du Rwanda, « Pourquoi pardonnerions-nous à ceux qui regrettent si peu et si rarement leurs forfaits ? » (p. 52). Dans *La Mémoire, l'Oubli, l'Histoire*, Paul Ricœur (2000) se demande si l'on peut pardonner à celui ou celle qui n'avoue pas sa faute. Le philosophe ne tranche pas, laissant entrevoir la complexité des enjeux en présence. Qui le pardon sert-il en effet ? Les victimes ? Les coupables ? Les autres ?

L'écrivain italien Primo Lévi, survivant de la Shoah, affirmait qu'il ne pourrait pardonner aux nazis, « à moins qu'il ne s'agit (*sic*) de quelqu'un qui ait prouvé — faits à l'appui, et pas avec des mots, ou trop tard — qu'il est aujourd'hui conscient des fautes et des erreurs du fascisme, chez nous et à l'étranger, et qu'il est résolu à les condamner et à les extirper de sa propre conscience et de celle des autres »¹⁰³. Selon la majorité de nos participantes, il importe de parler de réconciliation — puisqu'il n'y a pas d'autre choix — de cohabitation, « non pas, comme le précise Esther Mujawayo (2006), entre Tutsi et Hutu, mais entre victimes et assassins » (p. 55). Mais cette dernière se distingue en demandant qu'on laisse de côté la question du pardon. Le peuple rwandais doit réapprendre à vivre ensemble, petit à petit, mais on ne doit pas en demander plus aux survivantes. Et, n'est-il pas vrai, comme le déplore Jankélévitch (1986) — quoiqu'il associe peut-être un peu rondement le pardon à l'oubli — qu'« en nous

¹⁰³ Cité sans mention de source, dans un article anonyme intitulé « Le pardon ou la vengeance ? », Amnistie Internationale <http://www.amnestyinternational.be/doc/article119.html>

recommandant l'oubli, les professeurs de pardon nous conseillent donc ce qui n'a nul besoin d'être conseillé : les oublieux s'en chargeront d'eux-mêmes, ils ne demandent que cela » (p. 59-60).

Pour parer à cet oubli, la mémoire des morts du génocide est scrupuleusement organisée par les autorités politiques rwandaises. Le devoir de mémoire est imposé, au mépris, parfois, des sensibilités et des libertés individuelles (celle des survivant-e-s, comme celle des autres). Des rapports officiels relatent également que certains prêtres des nouvelles Églises découragent l'exhumation des dépouilles qui caractérisent les périodes allouées à ce devoir de mémoire, arguant que c'est péché. Certaines autorités ne se montrent pas aussi coopératives qu'il le faudrait et manquent à leur tâche de sensibilisation de la population¹⁰⁴. Ainsi, bien que la plupart des Rwandais-e-s, tutsi, hutu ou twa, portent le deuil de proches qui ont été victimes du génocide et de la guerre, ils et elles commémorent rarement en commun cette tragédie. Les rescapées que nous avons rencontrées perçoivent et vivent différemment la période officielle de commémoration au mois d'avril. Certaines participent aux diverses cérémonies, messes, etc. qui sont organisées, d'autres se retirent chez elles et attendent que « ça » passe. Toutes confirment que c'est une période extrêmement douloureuse qui ravive les plaies tout en permettant d'exprimer plus librement sa souffrance, dans une société qui, nous l'avons souligné, n'encourage pas les grands épanchements.

Si elles entretiennent des sentiments ambivalents par rapport aux différentes configurations de la commémoration, c'est que, pour certaines, le devoir de mémoire confère du sens au génocide, alors que d'autres récits en révèlent la cruauté destructrice. Nous avons visité plusieurs sites mémoriels, généralement seule. L'unique fois où nous étions accompagnée par des rescapées, l'une d'entre elles a fait une crise de « trauma » si intense qu'elle a nécessité une période de repos dans une salle spécialement conçue à cet effet. C'est possiblement parce que cette femme se sentait dans un cadre approprié pour laisser place à sa douleur que cette crise a pu avoir lieu. Certaines rescapées participant à notre recherche, et d'autres, nous ont raconté leur tragique histoire avec un flegme d'autant plus déroutant lorsque l'entretien se déroulait de façon informelle et spontanée comme ce fut

¹⁰⁴ Voir, à ce sujet, le Rapport de la commission parlementaire extraordinaire mise en place le 20 janvier 2004, chargée d'examiner les massacres commis à Gikongoro et analyser l'idéologie du génocide et ceux qui la propagent partout dans le pays, Kigali 2004, consulté en ligne le 11 novembre 2006, <http://www.grandslacs.net/doc/3301.pdf>

le cas à plusieurs occasions lors de notre séjour au Rwanda. Une jeune femme explique par exemple qu'après tout ce temps, elle ne pleure plus en racontant tout ça et qu'elle n'en parle plus tellement, hormis dans la période de la commémoration en avril. La culture rwandaise prohibe les effusions. Même les différents événements commémoratifs auxquels nous avons assisté trois années de suite, à Montréal, ne sont pas l'occasion des débordements que l'on pourrait imaginer. Lors des vigiles (« *icyunamo* ») par exemple, la majorité des participant-e-s reste étonnamment stoïque durant l'énumération des disparu-e-s dont les participant-e-s se souviennent (« *ibuka* »), certain-e-s pleurent en silence. Dans son *Journal*, Alice James¹⁰⁵ affirmait que « tout semble vouloir prouver qu'une sensibilité émoussée est le refuge de l'humanité souffrante ».

Cet exercice de mémoire, quoique contenu, balisé et codé, contribue néanmoins à la reconstruction identitaire de nombre de rescapées en quête de sens. Ceux qui s'en abstiennent, et ils sont nombreux en situation d'exil, choisissent de se reconstruire autrement, possiblement parce que cela découle, comme le soutient notamment Claudine Vidal (2004), d'une « mémorisation forcée » et d'un « rapport de force », alors que l'on enjoint le deuil privé à devenir collectif. On donne ainsi « un sens façonné par les finalités actuelles » au chagrin des rescapé-e-s (p. 575). Par exemple, chaque année, au mois d'avril, les pouvoirs en place procèdent à l'exhumation de centaines de cadavres, ravivant ainsi les plaies des proches, ce qui ne correspond pas forcément à la volonté des survivant-e-s et nuit, selon la sociologue, au travail de deuil déjà amorcé. Vidal met au jour la violence symbolique de telles initiatives, instrumentalisées par un gouvernement soucieux de promouvoir son agenda politique au sein duquel on retrouve la réconciliation : « une récupération idéologique du désastre », juge-t-elle (p. 575). Vidal, comme Ricœur (2000), affirme que le devoir de mémoire incite les uns à la haine et les autres à la culpabilité éternelle. Plusieurs rescapées affirment au contraire, qu'il ne s'agit pas d'entretenir des rancunes mais bien de cultiver la mémoire et de rendre hommage aux morts afin que tout cela ait un sens. Claudine Vidal se demande dans quelle mesure le gouvernement ne vise pas à produire une « histoire officielle » conforme à ses visées politiques et si ce parti pris de montrer les ossements, ne témoigne pas d'une violence symbolique induite à l'égard des représentations rwandaises de la mort et du deuil des survivant-e-s.

¹⁰⁵ James, Alice. 1984 (éd. or. 1934). *Journal et choix de lettres*, Langres, Paris : Café Clima Éditeur, 276 p., p. 15

Le mémorial de Nyamata, dans lequel nous ne sommes pas entrée, serait encore plus rude que ceux que nous avons visité¹⁰⁶. Son église contient à l'heure actuelle les restes de plus de 20 000 personnes qui s'y étaient réfugiées, majoritairement des femmes et des enfants. Les génocidaires ouvrirent la porte à la grenade et, armés de machettes et de gourdins assassinèrent 10 000 êtres humains. Malgré les efforts de l'Église pour la récupérer, la nappe recouvre toujours l'autel, encore imprégnée du sang des victimes¹⁰⁷. En contrebas, une vitrine expose des restes humains. On y trouve aussi le cercueil qui contient la dépouille de Thérèza Mukandoli, dont la beauté faisait, dit-on, sa renommée dans toute la région. Elle fut violée par plusieurs génocidaires, qui l'ont achevée après avoir planté un pieu dans son sexe. Après avoir visité le mémorial de Nyamata en 1998 dans le cadre d'une résidence d'écrivains, la romancière Véronique Tadjo raconte le calvaire de Thérèza :

On lui a ligoté les poignets, on les a attachés à ses chevilles. Elle a les jambes largement écartées. Son corps est penché sur le côté. On dirait un énorme fœtus fossilisé. Elle a été déposée sur une couverture souillée, devant des crânes bien rangés et des ossements éparpillés sur une natte. Elle a été violée. Un pic fut enfoncé dans son vagin. Elle est morte d'un coup de machette à la nuque. On peut voir l'entaille que l'impact a laissée. Elle porte encore une couverture sur les épaules mais le tissu est maintenant incrusté dans la peau.

Elle est là pour l'exemple, exhumée de la fosse où elle était tombée avec les autres corps. Exposée pour que personne n'oublie. Une momie du génocide. Des bouts de cheveux sont encore collés sur son crâne.¹⁰⁸

Le mémorial de Nyamata est ainsi devenu « le symbole de la cruauté envers les femmes »¹⁰⁹. Ne peut-on concevoir une quelconque légitimité à cette initiative, au regard de l'ampleur des violences commises contre les femmes durant le génocide ? Dans son analyse des commémorations du génocide au Rwanda, Claudine Vidal (2004) soutient que telle exposition de squelettes ne fait pas

¹⁰⁶ Voir Baku, Franck, 2005, « "Gardienne de mémoire" à 22 ans », Paris, Institut Panos, www.panosparis.org/fr/doc/Rwanda_gardienne_de_memoire.pdf

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Tadjo, Véronique, 2000, *L'Ombre d'Imana. Voyages jusqu'au bout du Rwanda*. Arles : Actes Sud, 142 p. (extrait en ligne <http://www.actes-sud.fr/extrait.php?codeud=AS1602> non paginé)

¹⁰⁹ *Ibid.*

l'unanimité parmi les rescapé-e-s tutsi. D'aucuns y voient un manque de respect pour des victimes qui ne sont pas les proches des politicien-ne-s. La sociologue souligne le caractère insoutenable de ces sites et des cérémonies d'exhumation, lesquelles précipitent les visiteur-ses dans la violence et attise la haine plutôt que de les aider à vivre dépasser ces sentiments et les clivages. Elle considère que ce « spectacle horrifiant des morts » n'apprendra rien d'autre sur le génocide, « sinon qu'au Rwanda aussi, les hommes sont capables du pire » (Vidal, 2004, 586). On peut se demander en effet quel impact ces manifestations ont auprès des visiteurs, notamment ceux de l'étranger. Ne s'agit-il pas de brusquer pour sensibiliser, de montrer l'horreur pour faire prendre conscience de l'horreur ? Si pour beaucoup d'entre nous, un million de morts peut sembler abstrait *a priori*, quelques dizaines de crânes n'ont-ils pas pour fonction justement de nous ramener à la réalité ? C'est ce qui nous a confortée dans l'idée d'illustrer ce mémoire de certaines photos participant de cet étalage. Ainsi qu'un représentant de la Commission Mémorial du génocide le rappelle, si l'exposition de cadavres contrevient à la bienséance rwandaise, le génocide y a largement contrevenu et il importe désormais de « décourager toute velléité de recommencer » (cité dans Vidal, 2004, 585). À la suite de Jankélévitch (1986), on peut se demander qui parleraient de ces massacré-e-s, de ces offensé-e-s s'il n'y avait pas le devoir de mémoire ?

D'aucuns déplorent que l'esprit de la commémoration, en lien avec le déracinement de l'idéologie génocidaire, n'anime pas tous les Rwandais-e-s et reste trop souvent l'apanage des rescapé-e-s. En témoigne l'état de décrépitude de certains sites comme Bisesero, qui, quelques années seulement après son édification et avant même son parachèvement, présente des signes de délabrement (murs moisiss, bannière déchirée). Nous remarquons également qu'à chacune de nos visites, les mémoriaux étaient déserts, à l'exception de celle à Gisozi, effectuée un dimanche, où il y avait un autre petit groupe, dont une Rwandaise vivant au Québec. Malgré ces obstacles et quoique plusieurs espèrent que l'ensemble de la population, incluant les génocidaires et leurs familles, fréquentent davantage ces lieux de mémoire possiblement vecteurs de réconciliation, ils demeurent instrumentaux dans la reconstruction identitaire de chacun, chacune qu'elles les fréquentent ou non : « C'est très important [les lieux de mémoire, *ndlr.*], ceux qui pleurent, pleurent, ceux qui peuvent se tenir, se tiennent, mais il faut qu'il y ait des souvenirs » (Henriette). Dans cette perspective, le devoir de mémoire peut contribuer à fonder une identité collective de rescapée, source de sens, particulièrement en situation

d'immigration, alors que la période de commémoration organisée par l'intermédiaire d'associations diasporiques représente parfois l'unique occasion de rencontrer des ex-compatriotes.

Les préoccupations de Claudine Vidal au sujet de la récupération politique de la commémoration du génocide et de la violence symbolique infligée aux rescapé-e-s apparaissent pertinentes, mais elles ne tiennent pas assez compte du fait qu'il appartient aux Rwandais-e-s' particulièrement aux rescapé-e-s, d'organiser leur mémoire comme bon leur semble. Certes, la tradition veut que les morts ne restent pas sans sépulture, mais le génocide n'a-t-il pas ébranlé jusqu'aux fondements de l'humanité ? D'autre part, le discours des rescapées que nous avons rencontrées apporte un autre son de cloche à sa critique de l'exclusion des Hutu du deuil national. Vidal déplore que l'État ne reconnaisse pas à ces derniers le statut de victimes du génocide et les maintienne dans la rancœur, faute de vivre leur deuil décentement. Nos interlocutrices, quant à elles, reprochent aux Hutu de ne pas fréquenter les lieux de mémoire et les cérémonies, voire de refuser d'indiquer les lieux d'inhumation et de les persécuter.

Sans aller jusqu'à marquer la critique de Vidal du sceau du révisionnisme, on peut au moins reprocher à la sociologue son manque d'empathie à l'endroit des Tutsi qui furent, rappelons-le, la cible d'un génocide planifié (IRDP, 2005; Payette, 2004; Chrétien, 2002; Braeckman, 1996). Un défi important à la mémoire de cette tragédie réside en effet dans la propagation de théories négationnistes infamantes qui banalisent le génocide ou le nie purement et simplement (Philpot, 2004). Il importe donc aux rescapé-e-s d'entretenir cette mémoire de façon à informer les générations futures qu'il s'agit bien d'un « génocide des Tutsi » (et non un « génocide rwandais ») et à rappeler à la communauté internationale ses responsabilités (IRDP, 2005). En dépit des initiatives de promotion de l'unité et de la réconciliation, la banale impénitence des anciens bourreaux et surtout les thèses négationnistes — qui trouvent un public friand de nouveauté en Occident — procèdent de ce que Fierens (2007) désigne comme la « persistance du refus du lien politique et juridique » avec les Tutsi :

Ce qui fait cependant la perversité des discours négationnistes est leur enchevêtrement complexe avec le révisionnisme comme recherche sincère et légitime de l'histoire vécue et de son sens. Ce qui est inadmissible dans le négationnisme qu'appellent tous les génocides dans leur logique mortifère, est la persistance de la volonté d'inexistence sociale de certains. A posteriori, la qualité même de victimes est niée dans le chef de ceux qui ont tant souffert. Pendant les massacres et

les exactions, le rapport social imposé par les bourreaux a été la négation de toute appartenance à la même communauté, à la qualité commune d'êtres humains, et elle peut perdurer après les tueries, voire s'accroître avec le temps qui passe. (n.p.)

Cependant, l'un des risques du devoir de mémoire est qu'il maintienne les rescapées dans le passé et freine leur reconstruction. Cette dérive éventuelle expliquerait que plusieurs rescapé-e-s ne participent pas aux diverses initiatives visant la commémoration. Si Paul Ricœur (2000) se montre critique face au « devoir de mémoire », c'est qu'il récuse ce qui peut prendre la forme d'une « injonction à se souvenir ». Pour ce philosophe, il importe de se souvenir d'événements tragiques dans la mesure où c'est se souvenir de soi, mais il faut savoir laisser la place à l'oubli pour que les communautés souffrantes cessent de se replier sur elles-mêmes et s'accordent un futur. Ne pas oublier ne signifie pas ruminer des blessures. Au mémorial de Gisozi à Kigali, on peut lire une plaque précisant la fonction de telles initiatives pour les rescapé-e-s :

Il nous est impossible d'oublier le passé. Il est aussi extrêmement douloureux de s'en souvenir. Nous nous souvenons des victimes du passé parce qu'elles étaient des membres de nos familles et nos amis... Ils devraient être encore parmi nous. Nous nous souvenons aussi des événements du passé... C'est un avertissement terrible et inévitable pour notre avenir si nous ne prenons pas de mesures décisives pour éviter que cela ne se répète une fois de plus.

Nombre de philosophes et d'historien-ne-s suivent Ricœur dans sa critique du devoir de mémoire et préfèrent parler d'un « travail de mémoire », lequel, au regard de la complexité des questions qu'il soulève, contient une dimension plus critique et moins moralisatrice. Il reste que ces débats et réflexions se situent principalement dans le sillage de la transmission de l'histoire de la Seconde guerre mondiale, en France. Le génocide des Tutsi quant à lui, n'appartient encore ni au passé ni à l'Histoire. Le devoir de mémoire auquel les rescapées contribuent et par lequel elles se (re)construisent une identité individuelle et collective, et confèrent du sens à leur passé, reste indissociable de leur soif de justice et de reconnaissance.

Terminons avec ces mots de Jankélévitch (1986) à propos de la Shoah, qui répondent mieux que nous ne pourrions le faire aux détracteurs du devoir de mémoire. Ils justifient du même coup une démarche qui arrive presque à son terme :

Dans l'universelle amnistie morale depuis longtemps accordée aux assassins, les déportés, les fusillés, les massacrés n'ont plus que nous pour penser à eux. Si nous cessions d'y penser, nous achèverions de les exterminer, et ils seraient anéantis définitivement. Les morts dépendent entièrement de notre fidélité... Tel est le cas du passé en général : le passé a besoin qu'on l'aide, qu'on le rappelle aux oublieux, aux frivoles et aux indifférents, que nos célébrations le sauvent sans cesse du néant, ou du moins retardent le non-être auquel il est voué; le passé a besoin qu'on se réunisse exprès pour le commémorer : car le passé a besoin de notre mémoire... (p. 59-60).

CONCLUSION

À l'origine de cette recherche réside notre volonté de comprendre comment un peuple a pu procéder au massacre d'un million d'êtres humains et perpétrer des violences sexuelles contre des centaines de milliers de filles et de femmes. Une telle souffrance, une telle barbarie, convoquent fatalement une réflexion d'ordre philosophique sur l'humanité en cause, sur le Mal et la Raison, qui doit parfois céder le passage à des analyses plus spécifiques, voire techniques, afin d'y conférer du sens. Selon Adorno, une telle démarche tend à justifier la souffrance des victimes, voire à l'approuver : le philosophe allemand considère en effet que « Toute culture consécutive à Auschwitz y compris sa critique urgente n'est qu'un tas d'ordure » (cité dans Coq et Richebé, 2002, 200). Confronté à la difficulté de penser cette déchirure dans l'histoire de l'humanité, un tel verdict résume peut-être grossièrement la théorie critique d'Adorno. Elle reste néanmoins imprégnée d'un pessimisme tout aussi difficile à accepter que l'acte génocidaire lui-même, quoique celui-ci soit perçu comme une faillite de la raison notamment par Ricœur. Selon ce philosophe, qui refuse de suivre Adorno, le « scandale du mal » est qu'il ne devrait pas être mais qu'il est, sans que l'on puisse véritablement expliquer pourquoi cela est (Ricœur, 1988, 62). Ce qui n'empêche pas que l'on essaye. D'autres, comme le formule Primo Levi (1998) en réponse à Adorno, estiment au contraire qu'« après Auschwitz, on ne peut plus écrire de poésie que sur Auschwitz » (p. 138).

Guy Coq, un autre philosophe, considère qu'après avoir accepté notre part d'inhumanité, il importe que cette « conscience du pire » ne se transforme pas en « fatalité du pire ». Pour éviter de faire ces « petits pas vers la barbarie », il faut s'interdire le recours au fatalisme et lutter activement contre le mal : « Cet engagement nous permet d'entretenir de l'espérance » (Coq et Richebé, 2002, 317-318). Comme Ricœur, Coq propose donc un recentrage sur l'action et sur la raison. C'est pourquoi nous nous sommes fixée comme objectifs, avec le présent mémoire, non seulement d'étudier les expériences des femmes rescapées du génocide des Tutsi et d'analyser le phénomène des violences sexuelles en contexte de conflit armé, mais de contribuer, par le biais de cette production de savoirs, à mettre un terme à l'appropriation du corps des femmes comme champ de bataille, en temps de guerre comme en temps de paix. Cette posture engagée nous semble la seule voie possible pour transcender l'impuissance de l'observatrice – témoin de l'Histoire et des histoires - et conférer du sens à notre objet

de recherche, de même que pour investiguer le vécu de sujets « femmes » largement ignoré par les sciences sociales. Si nous avons tenté de préserver une distance avec notre objet, il nous faut avouer combien, encore à ce jour, les récits des participantes nous habitent avec une force à la mesure de leur contenu. Nous ne prétendons pas avoir réussi ni même cherché à tout expliquer, à tout comprendre : au terme de notre démarche, une foule de questions demeurent sans réponses ou bénéficient de réponses partielles.

Cette recherche visait principalement à étudier les expériences de femmes rescapées du génocide des Tutsi. Nous nous sommes donc attachée à découvrir sur quelles représentations de l'Ennemi se fondent les violences dont elles ont été victimes. Une dimension plus exploratoire de notre travail consistait à comprendre quelle(s) signification(s) des rescapées attribuent à leurs expériences passées et présentes. Enfin, notre analyse souhaitait identifier les enjeux de leur parole mémorielle, dans le Rwanda contemporain et en exil au Québec.

À ces fins, conformément à notre approche qualitative biographique, nous avons retenu les entrevues réalisées avec vingt-trois femmes d'origine rwandaise, seize vivant toujours au Rwanda, cinq résidant au Québec et deux en Europe, mais rencontrées à Montréal. Différents types d'entretiens ont été conduits, en fonction du profil des participantes. Des récits de vie thématiques de types approfondi (6) ou personnel (7) ont été recueillis auprès de treize femmes dont quatre survivantes de violences sexuelles. Ces participantes ont été approchées selon un principe d'arborescence avec comme critères d'inclusion principaux d'être une femme rescapée du génocide de 1994. Le reste des entretiens, de type informatif (10), concerne généralement les rencontres avec des expertes sur des sujets en lien avec leur profession de journaliste, de travailleuse dans un groupe de femmes, de députée, etc. Ce corpus a été placé en résonance avec une recherche documentaire extensive, ainsi qu'avec un travail d'observation ethnographique au Rwanda et au sein de la communauté rwandaise de Montréal. Un cadre théorique féministe et constructionniste s'apparentant à une éthique de la sororité interculturelle nous a permis d'appréhender une problématique en mouvement perpétuel, eu égard à la complexité des enjeux et au caractère douloureux de notre objet de recherche.

En premier lieu, nous devons revenir sur le caractère organisé du génocide qui vise des objectifs bien précis (conquête du pouvoir, appropriation de richesses, ...) pour l'atteinte desquels les gouvernements successifs ont attisé et instrumentalisé les inégalités sociales, les transformant en conflit « ethnique ». Aussi simple que cela puisse paraître, rappelons que si une telle barbarie n'a aucun sens a priori, pour ceux qui commettent les massacres, ils ne sont pas insensés du tout. Le pouvoir colonisateur a institutionnalisé la fantasmagorie du Hamite venu d'Égypte ou d'Israël pour imposer sa suprématie *naturelle* en vertu d'une rhétorique raciste. Après l'indépendance, l'État et les différentes élites rwandaises ont pris le relais. Ils ont orchestré ce qui doit être pensé comme un processus relativement long d'identification et de stigmatisation d'un ennemi commun dirigé vers son anéantissement complet non comme fin en soi, mais comme moyen pour l'édification d'une société jugée *meilleure*. Le rôle de la propagande dans cette entreprise d'incarcération des consciences et d'empoisonnement de l'imaginaire collectif doit également être souligné, de même que le poids de la conjoncture socioéconomique propre au Rwanda, notamment aux prises avec des difficultés de partage des terres. Enfin, la perversion de mythes ancestraux a favorisé la réceptivité d'un peuple à une idéologie qui, malgré son irrationalité, a catalysé les peurs et les frustrations transmuées en « problème ethnique ». Une première question de recherche visait à découvrir sur quelles représentations de l'Ennemi se fondent les violences contre les femmes au cours du génocide des Tutsi. Nous avons vu qu'en vertu d'une théorie du complot fondée sur une représentation paranoïaque de l'ennemi, comme le pose fort justement Poliakov (cité dans Sémelin, 2002), qui a engendré sa déshumanisation et sa bestialisation, les Tutsi sont progressivement devenus l'ennemi commun sur lequel décharger sa rage en toute impunité. Le message ethniste s'est jumelé à des représentations sexistes pour cibler les femmes tutsi désignées comme *différentes* et comme incarnation du mal, cristallisant conjointement la haine ethnique et la haine des femmes.

L'une de nos hypothèses de travail posait que le large spectre d'exactions commises contre les femmes en contexte de conflit armé s'associe à une « guerre dans la guerre » (Human Rights Watch et Csete, 2002), un gynécide reflétant des discriminations fondées sur le sexe qui n'apparaissent pas et ne disparaissent pas avec les guerres. La perspective féministe nous a permis de prendre la mesure des soubassements culturels, sociaux et politiques sur lesquels repose la systématisation du viol comme stratégie de guerre. Nous avons vu l'importance de considérer le phénomène des violences

sexuelles sous l'angle d'un continuum, les moments de guerre constituant une intensification extrême des violences de tous ordres commises contre les femmes en temps de paix. L'endoctrinement des foules a propagé la représentation des femmes tutsi comme des êtres dotés d'un charme maléfique et d'une sexualité dévorante. Avec Guillaumin (1992), posons que de telles représentations constituent « la face idéologique inversée » du rapport social qui réduit et s'approprie leur capacité reproductrice, elle-même au service d'une cause : celle du maintien du patriarcat (p. 53).

Dans le même ordre d'idées, nous avons souligné que, contrairement aux idées reçues, le viol doit être compris non pas comme un acte de gratification sexuelle, mais comme l'exercice d'un pouvoir rendu possible par des rapports sociaux de sexe fondés sur l'appropriation des femmes. Ainsi, nous souscrivons aux efforts des chercheuses et intervenantes féministes qui s'attachent depuis longtemps à démontrer que l'agression dite 'sexuelle' est « aussi peu sexuelle que possible » (Guillaumin, 1992, 43), mais une question de pouvoir et de contrôle social des femmes. Il serait donc tentant de conclure que les génocidaires rwandais ont largement *profité* du contexte de non-droit pour céder aux ordonnances de leur imaginaire personnel et collectif, spécialement celles concernant les femmes tutsi. L'homme charitable qui apportait à manger aux enfants de Providence ne l'a-t-il pas violée « au passage » ? Au vu de la division sexuelle du génocide que nous avons exposée, « l'ennemi principal » (Delphy, 2001) reste le patriarcat, c'est-à-dire le pouvoir des hommes en tant que système, en tant que classe sociale, qui capitalise sur l'oppression d'un autre groupe, les femmes.

Force est d'admettre que les participantes elles-mêmes se refusent à conduire une analyse sous l'angle des rapports sociaux de sexe. Selon elles, c'est d'abord et avant tout la communauté tutsi qui était visée par le projet génocidaire, au sein duquel les violences sexuelles s'inscrivent comme arme de guerre. Nous avons évoqué que le féminisme ne remporte généralement pas l'adhésion des femmes africaines. Pour nombre d'observatrices, le viol des femmes Tutsi relève en effet d'une intersection entre genre et ethnicité, du fait que, obéissant à l'appel des médias de la haine, la plupart des violeurs référaient de façon explicite à l'appartenance « ethnique » de la victime ou sa « sympathie » pour le groupe adverse dans le cas des femmes hutu (Nowrojee, 2007; O'Toole, 2005). Comme le pose une journaliste que nous avons rencontrée au Rwanda et qui estime que la plupart des survivantes ont subi des viols, « c'était parce qu'il y avait un Tutsi dans l'histoire quelque part ». Dès lors, une analyse des

violences sexuelles en tant que manifestation du patriarcat constituerait une démarche incomplète. Selon certaines auteures, considérer les femmes comme victimes du viol seulement parce qu'elles sont des femmes tendrait même à les essentialiser et empêcherait d'adresser la dimension stratégique et politique du viol au service du nettoyage ethnique (Farwell, 2004). L'idée d'une oppression commune ne nous apparaît ni homogénéisante ni essentialiste si elle s'inscrit dans une analyse prenant en compte la diversité des expériences et des systèmes de domination, d'autant que les oppressions particulières présentent de « larges zones communes » sur le plan structurel, tout en révélant différentes facettes des relations de pouvoir (Guillaumin, 1992). Le *Black feminism* propose l'approche intersectionnelle comme solution méthodologique et épistémologique pour analyser de façon globale les entrecroisements des différents systèmes d'oppression. Il est vrai que les violences sexuelles contre les femmes tutsi se situent, à certaines occasions, à l'intersection des rapports de genre, d'ethnicité et même de classe. Ainsi, le Rwanda est une société très hiérarchisée et marquée par des classes sociales sources d'importants clivages. Notre recherche documentaire et l'analyse de certains récits nous conduisent à penser que les Rwandais de classe inférieure ont enfin eu une occasion de s'approprier à la fois des biens par le pillage et des femmes Tutsi réputées inaccessibles par le viol. Ceci témoigne de la nécessité d'introduire une analyse en termes de rapports de classe pour appréhender les motivations des tueurs, territoire qui reste mystérieux et dont l'exploration livrerait certaines des clés indispensables à la construction du sens du génocide. Il serait toutefois fallacieux de penser que les femmes tutsi appartiennent systématiquement aux classes les mieux nanties : notre échantillon, si minime soit-il, contredit cette présomption.

Il demeure que l'ennemi « femme » apparaît toujours différent de l'ennemi-tout-court. La violence en situation de conflit armé affecte donc différemment les femmes : elle passe généralement par les multiples formes de violence sexuelle telle que nous l'avons définie. Au meurtre des hommes correspond la lente agonie des femmes, *a fortiori* lorsqu'elles sont sciemment contaminées du VIH/sida. La thèse de Susan Brownmiller se vérifie ainsi dans tous les conflits : les femmes sont violées non pour leur appartenance au camp ennemi, mais parce que « *they are women and therefore enemies* » (citée dans Seifert, 1994, 65). Brownmiller et d'autres posent que les femmes sont l'objet d'une haine fondamentale dans l'imaginaire collectif, qui se cristallise en période de conflit armé et de non-droit. C'est la guerre dans la guerre : le génocide se transmue en gynécide. N'est-il pas indéniable

que, depuis le début des guerres, les violences contre les femmes se soient terriblement intensifiées dans un mouvement contraire aux libertés acquises en temps de paix, comme si la misogynie trouvait là son exutoire ?

Notre analyse nous a également conduit à identifier les principaux enjeux de la parole mémorielle des rescapées, dans le Rwanda de la réconciliation et en situation d'exil au Québec. Nous émettions l'hypothèse que cette prise de parole, réservée à une élite lorsqu'elle se traduit dans l'écriture autobiographique, pouvait jouer un rôle significatif dans la production de sens autant à l'égard d'un événement a priori insensé qu'à celui de la survivance; elle contribuerait conséquemment à la reconstruction identitaire de rescapées. Le potentiel réparateur du partage dans les associations nous est apparu indiscutable, en autant que les femmes parviennent à intégrer ces espaces privilégiés. Ce défi se pose avec davantage d'acuité pour les femmes vivant en milieu rural, dont l'isolement est aggravé par l'analphabétisme de même que pour les survivantes de viols, dont 80% sont atteintes du VIH/sida (Nduwimana, 2004). Grâce au témoignage de Providence, qui a (sur)vécu quatre longues années avec la certitude d'avoir été infectée par les hordes de violeurs, on peut concevoir l'isolement qui caractérise le quotidien des survivantes du viol vivant avec le VIH/sida. Pour ces femmes terrassées par les viols puis par les maladies opportunistes, trouver la volonté de passer un test sérologique peut se révéler un effort insurmontable. Selon plusieurs intervenantes, les femmes séropositives qui ont réussi à franchir le cap du repli sur soi se regroupent généralement entre elles. Un état de santé et des conditions de vie précaires, associés à des perspectives d'avenir tragiquement limitées, explique certainement leur invisibilité dans l'espace public. Ceci, sans oublier la stigmatisation qui accompagne cette « condition », malgré les efforts des associations. L'expérience du viol, puis de la maladie, avec un accès encore lacunaire à la trithérapie, et, parfois, un enfant né de la haine dont elles doivent assurer l'avenir constituent autant de problématiques à partager en petits groupes et préférablement en séances individuelles avec une conseillère en *trauma*.

Si nous gardons à l'esprit, comme le souligne la psychanalyste Marie-Odile Godard (2003), que « parler du traumatisme n'a jamais effacé ni ce dernier, ni ses effets » (p. 111), nos recherches confirment l'importance de la fonction de « témoin du témoin » qui permet à la survivante de s'engager dans le processus de « déprise du traumatisme » (Waintrater, 2003, 65). En amorçant notre travail de

terrain, nous craignons que des hypothèses de recherches et une trop importante recherche documentaire ne nous empêchent de recevoir le récit sous les auspices de l'époché et en limite le déploiement. Il s'avère plutôt que la complexité des enjeux justifiait ce bagage préliminaire, lequel a dû d'ailleurs être consolidé par une étape subséquente de documentation au moment de l'analyse des données. Ces prénotions ont ainsi contribué, nous en sommes convaincue, à établir une bonne relation avec les répondantes qui manifestaient régulièrement leur approbation lorsque nous comprenions leurs références. À l'aune de notre éthique de la sororité interculturelle, connaître quelques mots de kinyarwanda, mais surtout le lexique du génocide, aura sans doute favorisé le partage d'une expérience réputée indicible. Il appert pourtant, comme le soulève la psychanalyste Marie-Odile Godard (2003), que « si cette parole est nécessaire, est-elle pour autant suffisante ? » (p. 110). Peut-être, si l'on considère la double mission de la parole mémorielle des rescapées : reconstruction de l'identité personnelle et transmission d'un mandat mémoriel. La mise en récit d'un vécu aussi pénible implique de plonger dans la souffrance pour en alléger le poids. Cette question nous a hantée tout au long de notre parcours : était-il légitime de raviver les souffrances de celles qui tentent de se guérir malgré les assauts d'une mémoire par trop envahissante ?

De plus, nous l'avons précisé, au vu des défis cognitifs et affectifs auxquels notre tâche s'est heurtée, nous ne prétendons pas avoir accédé à davantage qu'un survol de notre problématique, malgré la consistance (en termes de pages) du présent mémoire. Nous regrettons de n'avoir pu bénéficier d'un espace suffisamment large pour aborder chaque récit dans sa totalité et dans sa singularité. En donnant des prénoms, fut-ce des pseudonymes, nous avons là encore tenté de contourner l'écueil de « l'anonymat massifiant » (Waintrater, 2003, 89). Ce leurre était-il suffisant ?

L'importance de la religion dans la reconstruction du sens et de soi laisse néanmoins entrevoir un besoin qui se situe ailleurs que dans la parole. On pouvait s'attendre à ce que, considérant le rôle de premier plan des autorités religieuses et des membres du clergé dans l'incubation et la perpétration du génocide, de même qu'au vu de l'extrême cruauté des exactions, la foi du peuple rwandais s'en trouve altérée. Nos répondantes distinguent néanmoins l'institution de leurs croyances, lesquelles s'avèrent sources de réconfort et porteuses de sens. Comme le souligne Guy Coq (2002), « l'individu crée du sens en fonction d'un sens déjà là » (p. 219). L'identité religieuse de ces femmes a certes évolué

— plusieurs se sont converties au protestantisme — mais le vertige du non-sens et la douleur réactivées par les politiques de libération des prisonniers, impose le maintien de ce filet sécuritaire. À l'heure actuelle, la situation des rescapé-e-s au Rwanda bénéficie d'une attention *relative* de la part des instances. À preuve, la réforme du FARG, symptomatique du manque de reconnaissance des besoins particuliers de ces réchappé-e-s de l'horreur qui deviennent des pauvres parmi tant d'autres, tueurs inclus. Nous avons constaté que la libération massive de ces derniers représente la principale cause de l'émigration récente des rescapées que nous avons rencontrées. Ces libérations coïncident avec l'émergence de thèses négationnistes largement relayées tant par la communauté universitaire que par les médias. Quels sont les enjeux moraux du refus de reconnaître aux rescapé-e-s un statut particulier dans un espace public rwandais qui interdit désormais les références « ethniques » ? Tout porte à croire qu'il y a eu glissement d'une identité ethnique assignée désormais taboue au profit d'une identité de rescapé-e revendiquée et tragiquement réelle. Cette nouvelle identité culturelle — un terrain fertile pour des analyses subséquentes — serait-elle une représentation euphémistique de la précédente selon une stratégie de contournement de l'interdit social conforme à la culture de pondération des Rwandais-e-s ?

L'examen des récits que nous avons recueillis témoigne de l'ampleur, de la nature et des conséquences des violences subies par les femmes tutsi. Il reste que l'image de la femme pacificatrice voire unilatéralement victime de la violence masculine semble sérieusement remise en question par les pratiques des génocidaires rwandaises. Nous avons été surprise de constater que, selon une étude menée par Avega (1999), la plus importante association de femmes, 47,6 % des violences sexuelles ont été commises par des hommes, 9.2% par des femmes, 41.7% *conjointement* par des hommes et des femmes. Certaines sources affirment même, et cela reste à démontrer, que l'instigatrice principale de la stratégisation et la systématisation des violences sexuelles est une femme, Pauline Nyiramasuhuko, Ministre de la Famille et de la Promotion féminine (!) jusqu'en juillet 1994 (Bruneteau, 2004). Le procès de celle que le *New York Times* a surnommé la « ministre du viol »¹¹⁰ s'est amorcé le 12 juin 2001 devant le TPIR et devrait reprendre cette année après d'incompréhensibles

¹¹⁰ « How Could a Woman Incite Rwanda's Sex-crime Genocide? The Minister of Rape » titre un dossier de 12 pages dans le *New York Times Weekly Magazine*, édition du 15 septembre 2002. Voir, notamment Landesman, Peter. 2002. « A Woman's Work ». En ligne. <<http://www.jendajournal.com/vol2.1/landesman.pdf>>.

atermoïements. Nyiramasuhuko est la première femme à être accusée de « viols constitutifs de crime contre l'humanité » de toute l'histoire de la justice pénale internationale. Il serait édifiant d'analyser comment de tels actes deviennent *énigmatiques*¹¹¹ seulement quand c'est une femme qui s'en rend coupable. On pourrait aussi se demander en vertu de quels schèmes idéologiques on attend des femmes qu'elles fassent preuve d'une force et d'une humanité que l'on n'exige pas des hommes pour s'opposer aux impératifs politiques dominants et changer les règles du « jeu » instaurés par ces derniers. On découvrirait comment Pauline Nyiramasuhuko, « *a woman eager to prove herself in a party structure built around men and Rwanda's patriarchal society* » (Landesman, 2002, 8), a pu gravir les échelons jusqu'au pouvoir. Le récit des femmes-bourreaux devra par ailleurs faire l'objet d'analyses féministes pour comprendre l'intériorisation de valeurs glorifiant conjointement virilité et violence. Dans *L'Arraînement des femmes*, Mathieu (1985) évoque les limitations et les fragmentations de la conscience des femmes qui en devient « médiatisée » par le pouvoir des hommes. L'envahissement permanent par le « référent masculin », spécialement dans les sociétés « patrilinéaires 'dures' », les réduit à la fonction de (re)productrice des idées et valeurs dominantes de ladite société. Selon l'anthropologue, cette conscience « médiatisée », considérée comme une appropriation mentale, associée à l'accaparement permanent du corps des femmes, ne leur laisse pas le loisir de réfléchir pleinement à leur oppression. Peut-être est-ce également en ces termes — et nous avançons ici avec de grandes réserves — qu'il faut comprendre la résistance des femmes rwandaises et d'autres à considérer les violences faites aux femmes comme une manifestation de rapports sociaux de sexe inégaux érigés en système ? Quoiqu'il en soit, l'étude du vécu des femmes pendant les conflits armés ne peut se borner à la classique division entre hommes belligérants et femmes victimes passives. Les conflits armés de la modernité imposent indéniablement un bouleversement des rôles de sexe dont le versant positif s'associe, et ce n'est pas un fait propre au Rwanda, à des avancées sociales pour les femmes. Pensons à la réforme des lois sur l'héritage, à l'émergence des femmes en politique et leur accession à des emplois jadis réservés aux hommes, à leur positionnement comme cheffes de famille, etc. Néanmoins, la situation actuelle des femmes au Rwanda, qui connaît certes une amélioration, se caractérise aussi par une hausse des violences domestiques et communautaires. Cela illustre la

¹¹¹ Nous faisons également référence au commentaire suivant : « [...] la motivation ultime de Pauline Nyiramasuhuko, juriste et militante ardente du planning familial dans le Rwanda des années 1970, planificatrice du viol mortel de 250 000 Tutsies vingt ans plus tard reste une énigme » (Bruneteau, 2004, 214).

persistance des inégalités systémiques qui constituent les soubassements idéologiques des violences sexuelles contre les femmes.

Nous avons brièvement abordé notre revue de littérature en matière de violences sexuelles. Une analyse approfondie de leurs différentes conceptualisations, dans le contexte du génocide des Tutsi et dans celui d'autres conflits armés, restent néanmoins à faire. On peut espérer qu'elle veillera, comme nous y invite Martiniello (1995), à ne pas « surethniciser les débats » dans la mesure où « la focalisation sur l'ethnicité ne doit pas occulter l'importance d'autres dimensions cruciales dans la vie sociale et politique de notre époque comme par exemple, la classe sociale, le sexe et la globalisation culturelle » (p. 122).

Quant aux possibilités de réconciliation au Rwanda, alors qu'un travail de vérité reste indubitablement à faire pour assurer une paix durable dans cette magnifique contrée : « *Tuzareba* », qui signifie « On verra » en kinyarwanda.

ANNEXE A

« APPEL À LA CONSCIENCE DES BAHUTU »

EXTRAIT DU MAGAZINE *KANGURA*, N° 6, KIGALI, DÉCEMBRE 1990

« 1. Introduction

En octobre 1990. Le Rwanda a été l'objet d'une attaque extérieure menée par des extrémistes Batutsi appuyés par l'Armée Ougandaise. Ces agresseurs, comptant sur :

- l'action des éléments infiltrés dans le pays et la complicité des Batutsi de l'intérieur;
- la faiblesse numérique de notre armée nationale et
- l'appui inconditionnel de l'armée ougandaise, en majorité tutsi;

espéraient conquérir le pays et installer leur régime féodo-monarchique en quelques jours. Fort heureusement, le Rwanda a pu faire face à cette guerre et repousser l'agresseur grâce à la Cohésion du peuple Rwandais et spécialement la Majorité hutu et grâce à la détermination des Forces Armées Rwandaises. Mais la menace n'est pas écartée pour autant. L'ennemi est toujours là, parmi nous, et n'attend que le moment propice pour tenter encore de nous liquider. Dès lors, Bahutu, où que vous soyez, réveillez-vous, soyez fermes et vigilants, prenez toutes les mesures nécessaires pour dissuader l'ennemi d'une nouvelle agression.

2. L'ambition des Batutsi.

Les Batutsi sont des assoiffés de sang et de pouvoir qui veulent imposer leur hégémonie au Peuple Rwandais par le Canon et le Fusil. En réalité, depuis longtemps, les Batutsi n'ont cessé de développer une idéologie tutsi de DOMINATION des Bahutu. Rappelez-vous, le 17 mai 1958, douze chefs Batutsi et grands clients féodaux du Mwami rédigèrent un document comportant des idées suivantes: « ... les relations entre nous (Tutsi) et eux (Hutu) ont été de tous temps et jusqu'à présent basées sur le servage, il n'y a donc entre eux et nous aucun fondement de fraternité ... Puisque nos rois ont conquis les pays des Hutu en tuant leurs monarques et ont ainsi asservi les Hutu, comment maintenant ceux-ci peuvent-ils être nos frères? ».

Rappelez-vous également ! Au début de novembre 1959, les Batutsi ont provoqué les massacres interethniques en voulant éliminer l'élite hutu qui revendiquait la démocratie et la justice sociale en faveur de la masse des Bahutu jusqu'alors écrasés par le pouvoir féodal et minoritaire des Batutsi.

Depuis la révolution sociale de 1959, pas un seul jour les Batutsi n'ont lâché l'idée de reconquérir le pouvoir au Rwanda et exterminer les intellectuels et dominer les agriculteurs Bahutu. Ils n'ont cessé d'enseigner à leurs enfants et de communiquer dans leurs différentes réunions que "Umuhutu n'umwanzi w'umututsi, ko nawe agomba kumwanga no kumuhiga aho ali hose" (Les Batutsi disent que le Muhutu est le seul ennemi du mututsi et celui-ci doit le haïr et le traquer partout où il est).

On ne peut pas douter de ce que la guerre déclenchée en octobre 1990 contre le Rwanda soit destinée à réaliser ce que les Batutsi avaient tenté vainement par le terrorisme et la guérilla de 1962 à 1967, en harcelant la population intérieure hutu par les attaques nocturnes des "INYENZI". Ceux qui sont suffisamment informés sur l'histoire sociale et politique du Rwanda le savent très bien: le rêve permanent des Batutsi est de renverser les institutions républicaines dont ils refusent de reconnaître la légitimité et de réinstaurer le pouvoir minoritaire et féodal des Batutsi.

Ayant été partout mis en échec par le vaillant peuple hutu et son armée, les Batutsi ont commencé la mise en oeuvre d'un plan machiavélique déjà conçu en 1962 (LE PLAN DE LA COLONISATION TUTSI AU KIVU ET REGION CENTRALE DE L'AFRIQUE découvert à NYAMITABA (Zaïre) le 6-8-1962) en vue de la reconquête du pouvoir dans la région de l'Afrique centrale.

Ce plan n'a-t-il pas déjà porté ses fruits au Burundi depuis 1965 avec le renversement du gouvernement hutu et en Ouganda depuis 1986 avec l'avènement du Hima Yoweri Museveni? Le Zaïre, le Kenya et la Tanzanie ne sont pas épargnés !

3. La mise en application du plan tutsi au Rwanda

Pendant que les autorités rwandaises forçaient les Bahutu à se réconcilier avec les Batutsi, ces derniers en ont profité pour exécuter leur plan.

- Les Batutsi ont mis tous les moyens en oeuvre pour disloquer la cohésion des Bahutu, en les montant les uns contre les autres, en accentuant les divisions régionales et ethniques et les oppositions entre les différentes couches de la population. Leur objectif est précis: créer un mécontentement généralisé à tous les niveaux. Ils s'expriment en ces termes: "Dukore uko dushoboye kugirango Abahutu bakomeze baryane" (Faisons de notre mieux pour attiser les antagonismes entre les Bahutu).
- **Se référant au plan de 1962 ci haut cité, les Batutsi se sont servis de deux armes qu'ils prétendent être efficaces contre les Bahutu: l'argent et les femmes Batutsikazi.**

1) L'argent

Les Batutsi ont malhonnêtement utilisé de l'argent pour créer ou se hisser à la direction des entreprises où les Bahutu ont investi leur argent et où les hautes autorités ont investi abusivement l'argent de l'Etat. Ainsi les Batutsi s'assuraient la protection des autorités en général et hutu en particulier. Regardez ERP, CORWACO, SORWATOM, SOBOLIRWA, SOFAT, DANIMO, RWANDA FOAM, NIDIEMO, BACAR, etc.

2) Les Batutsikazi

Les Batutsikazi ont vendu leurs femmes et leurs filles aux hauts responsables Bahutu. Un plan de marier les Batutsikazi aux intellectuels Bahutu potentiellement responsables de la gestion du pays a été mis en oeuvre, ce qui a permis de placer dès à l'avance des espions incontournables dans les milieux hutu les plus influents. La contrepartie que payent ces Bahutu est:

- l'arrangement des dossiers de nomination dans l'administration centrale;
- l'accord des licences spéciales d'importation;
- la livraison des secrets à l'ennemi, etc.

- Les Batutsi se sont acharnés à gommer la conscience des Bahutu à telle enseigne que tout muhutu qui remarquait les manoeuvres diaboliques des Batutsi était démis d'office et sans préavis de ses fonctions et même jeté en prison.

La guerre d'octobre 1990 contre le Rwanda n'était que la phase finale de l'application du plan de colonisation tutsi au Rwanda.

3) A la conscience des Bahutu !

Bahutu, c'est plus que jamais le moment de nous réveiller, d'approfondir la réflexion et de prendre conscience d'une nouvelle idéologie, l'idéologie des Bahutu, qui plonge ses racines dans la révolution sociale de 1959 et qui consiste à défendre jalousement les acquis de cette révolution et ceux du Référendum du 25 septembre 1961.

Jamais, au grand jamais, le peuple rwandais n'acceptera une marche arrière de l'histoire ramenant les Bahutu aux corvées et à l'asservissement des Batutsi!

Plus jamais nous n'accepterons le retour du Mwami et plus jamais Kalinga ne résonnera sur le territoire du Rwanda!

- A tout moment, les Bahutu doivent être prêts à se défendre contre ces fléaux et contre toutes les personnes et tous les Etats qui nourrissent l'idée de les réinstaurer au Rwanda.
- C'est pourquoi les Bahutu du Rwanda ne doivent pas être forcés à la réconciliation à sens unique avec les Batutsi qui eux, sont obnubilés par la reconquête du pouvoir perdu et l'asservissement des Bahutu. Dès lors, tout muhutu du Rwanda doit être informé sur la menace qui pèse sur lui et ses ascendants.
- L'histoire du Rwanda, la révolution sociale de 1959, le référendum de 1961, doivent être gardés en mémoire et enseignés dès à présent à tous les Rwandais, à toutes les générations présente et future.
- Notre vie politique doit se baser sur des principes démocratiques, sur la gestion de la chose publique par la majorité électorale et non sur les principes d'égalité entre Hutu et Tutsi ou sur le principe des quotas ethniques.

Les Bahutu doivent cesser d'avoir pitié des Batutsi!

Que certains Bahutu qui, jouissant des acquis de la révolution de 1959, ont oublié la menace qui pèse sur eux, cessent d'être naïfs et inactifs et participent à la diffusion de cette idéologie.

Qu'on ne s'y trompe pas! Le développement économique, social, politique et culturel du Rwanda ne peut être atteint que si les Bahutu, majorité de la population rwandaise à 85 % jouissent du droit à la vie, à la tranquillité, à l'éducation de leurs enfants, à la gestion des fruits de leur travail et à toutes les libertés démocratiques.

Voici les 10 Commandements

1. Tout Muhutu doit savoir que Umututsikazi [la femme tutsi – *ndlr.*] où qu'elle soit, travaille à la solde de son ethnie tutsi. Par conséquent est traître tout Muhutu :
 - qui épouse une mututsikazi ;
 - qui fait d'une Umututsikazi sa concubine ;
 - qui fait d'une Umututsikazi sa secrétaire ou sa protégée.
2. Tout Muhutu doit savoir que nos filles Bahutukazi sont plus dignes et plus consciencieuses dans leur rôle de femme, d'épouse et de mère de famille. Ne sont-elles pas jolies, bonnes secrétaires et plus honnêtes !
3. Bahutukazi [femmes hutu – *ndlr.*], soyez vigilantes et ramenez vos maris, vos frères et vos fils à la raison.
4. Tout Muhutu doit savoir que tout Mututsi est malhonnête dans les affaires. Il ne vise que la suprématie de son ethnie.
Par conséquent, est traître tout Muhutu :
 - qui fait alliance avec les Batutsi dans ses affaires ;
 - qui investit son argent ou l'argent de l'Etat dans une entreprise d'un Mututsi ;
 - qui prête ou emprunte de l'argent à un Mututsi ;
 - qui accorde aux Batutsi des faveurs dans les affaires (l'octroi des licences d'importation, des prêts bancaires, des parcelles de construction, des marchés publics...).
5. Les postes stratégiques tant politiques, administratifs, économiques, militaires et de sécurité doivent étre confiés aux Bahutu.
6. Le secteur de l'enseignement (élèves, étudiants, enseignants) doit étre majoritairement hutu.
7. Les Forces armées rwandaises doivent étre exclusivement hutu. L'expérience de la guerre d'octobre 1990 nous l'enseigne. **Aucun militaire ne doit épouser une Mututsikazi.**
8. Les Bahutu doivent cesser d'avoir pitié des Batutsi.
9. Les Bahutu, où qu'ils soient doivent étre unis, solidaires ou préoccupés du sort de leurs frères Bahutu. Les Bahutu de l'intérieur et l'extérieur du Rwanda doivent rechercher constamment des amis et des alliés pour la cause hutu, à commencer par leurs frères bantous. Ils doivent constamment contrecarrer la propagande tutsi. Les Bahutu doivent étre fermes et vigilants contre leur ennemi commun tutsi.
10. La Révolution sociale de 1959, le référendum de 1961 et l'idéologie hutu, doivent étre enseignés à tout Muhutu et à tous les niveaux.

Tout Muhutu doit diffuser largement la présente idéologie. Est traître tout Muhutu qui persécutera son frère Muhutu pour avoir lu, diffusé et enseigné cette idéologie.

BIBLIOGRAPHIE

Abdo, Nahla. 1997. *Immigration et intégration tenant compte des rapports sociaux entre les sexes : actes de l'atelier sur la recherche en matière de politiques et analyse sélective de la documentation sur la recherche en matière de politiques 1987-1996*. Colloque national Metropolis sur l'immigration. En ligne. <http://www.swc-cfc.gc.ca/pubs/pubspr/gendering/gendering_f.pdf>. Consulté le 11 mai 2007.

Amnistie Internationale. Octobre 2004. « Vies détruites, corps brisés : halte aux crimes commis contre les femmes lors des conflits armés ». En ligne.
<<http://web.amnesty.org/library/index/fraact770722004>>. Consulté le 11 mai 2007.

_____. 2004. *Les crimes commis contre les femmes lors des conflits armés*. Londres : Amnesty International, Éditions francophones, 125 p.

_____. 1995. « Human Rights are Women's Rights ». En ligne.
<<http://www.amnesty.org/ailib/intcam/women/womeneng.txt>>. Consulté le 11 mai 2007.

Arendt, Hannah et Michelle-Irène Brudny-De Launay. 1991. *Eichmann à Jérusalem rapport sur la banalité du mal*. Coll. « Folio/histoire », 32. Paris : Gallimard.

Avega « Agahozo ». 1999. *Étude sur les violences faites aux femmes*. Kigali, Rwanda.

Balandier, Georges. 2003. *Civilisés, dit-on*. Paris : PUF.

Barber, Benjamin R. 1995. *Jihad vs. McWorld*, New York: Times Books.

Bardin, Laurence. 1998. *L'analyse de contenu*, 9e éd. corr. Coll. « Le Psychologue ». Paris : Presses universitaires de France.

Barth, Fredrik. 1998. *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Prospect Heights: Waveland Press.

Beaud, Stéphane et Florence Weber. 1997. *Guide de l'enquête de terrain : produire et analyser des données ethnographiques*. Coll. « Guides repères ». Paris : La Découverte.

Berelowitch, Irène. 1994. « Vrais massacres et idées fausses: entretien avec Elikia M'Bokolo », *Télérama* (France), no 2313/mai. En ligne.
<http://www.forum-online.lu/pdf/artikel/3314_153_Berelowitch_MBokolo.pdf>. Consulté le 11 mai 2007.

- Berger, Peter et Thomas Luckmann. 1986. *La construction sociale de la réalité*, 2^e éd. Paris : Armand Colin.
- Bilge, Sirma. 2005. « La 'différence culturelle' et le traitement au pénal de la violence à l'endroit des femmes minoritaires : quelques exemples canadiens ». *Le Journal International de Victimologie*, année 3, no 10, avril. En ligne. <http://www.iidv.com/BILGE-S-JIDV2005_10.htm>. Consulté le 11 mai 2007.
- Bizimana, Jean Damascène. 2001. *L'Église et le génocide au Rwanda : les Pères blancs et le négationnisme*. Coll. « Points de vue ». Paris; Montréal : L'Harmattan.
- Bolya. 2005. *La Profanation des vagins*. Paris : Éditions du Rocher et Serpent à plumes.
- Bonnet, Véronique. 2005. « La "prise d'écriture" de Rwandaises rescapées du génocide ». *Notre Librairie. Revue des littératures du Sud.*, vol. 157, no Littérature et développement, p. 26-31.
- Bornand, Marie. 2004. *Témoignage et fiction : les récits de rescapés dans la littérature de langue française (1945-2000)*. Coll. « Histoire des idées et critique littéraire », v. 416. Genève : Librairie Droz S.A.
- Bougnoux, Daniel. 2001. *Introduction aux sciences de la communication*, nouv. éd. Paris: La Découverte.
- Bourdieu, Pierre. 1998. *La domination masculine*. Coll. « Liber ». Paris : Éditions du Seuil.
- Bourdieu, Pierre et Alain Accardo. 1993. *La Misère du monde*. Paris : Éditions du Seuil.
- Bouvier, Pierre. 2005. *Le lien social*. Coll. « Folio/essais », 460. Paris : Gallimard.
- Braeckman, Colette. 1996. *Terreur africaine*. Paris : Fayard.
- Brauman, Rony. 1994. *Devant le mal. Un génocide en direct*. Médecins sans frontières. En ligne. <<http://www.msf.fr/documents/base/1994-07-01-Brauman.pdf>>. Consulté le 23 mai 2007.
- Breines, Ingeborg, Robert Connell et Ingrid Eide [Dir]. 2004. *Rôles masculins, masculinités et violence, Perspectives d'une culture de paix*, Éditions UNESCO. En ligne. <http://publishing.unesco.org/details.aspx?Code_Livre=4230#>. Consulté le 11 mai 2007.
- Breton, Philippe. 1997. *La parole manipulée*. Montréal : Boréal.

- _____. 1992. *L'utopie de la communication : l'émergence de « l'homme sans intérieur »*. Paris : La Découverte.
- Brisson, Susan J. 2003. *Après le viol*. Coll. « Incorrects ». Nîmes : J. Chambon.
- Brownmiller, Susan. 1976. *Le viol*. Montréal : L'Étincelle.
- Bruneteau, Bernard. 2004. *Le siècle des génocides : violences, massacres et processus génocidaires de l'Arménie au Rwanda*. Coll. « L'histoire au présent ». Paris : Armand Colin.
- Bühner, Michel. 1996. *Rwanda : mémoire d'un génocide*. Coll. « Documents ». Paris : Le Cherche midi/UNESCO.
- Callamard, Agnès et al. 2001. *Enquête sur les violations des droits des femmes dans les conflits armés*. Montréal: Amnistie Internationale Canada, Droits et démocratie, Centre international des droits de la personne et du développement démocratique.
- Callamard, Agnès. 1999. *Méthodologie de recherche sexospécifique*. Montréal : Amnistie Internationale Canada, Centre international des droits de la personne et du développement démocratique.
- Chaumont, Jean-Michel. 1997. *La concurrence des victimes génocide, identité, reconnaissance*. Paris : La Découverte.
- Chavaroche, Claire. 2001. *Terre des veuves : journal du Rwanda*. Coll. « Mémoires africaines ». Paris : L'Harmattan.
- Chrétien, Jean-Pierre. 2002. *Rwanda : les médias du génocide*, nouv. éd. rev. et augm. Coll. « Hommes et sociétés ». Paris : Karthala.
- _____. 2000. *L'Afrique des grands lacs : deux mille ans d'histoire*. Coll. « Collection historique ». Paris : Aubier.
- Cockburn, Cynthia. 1999. « La problématique hommes-femmes, le conflit armé et la violence politique ». En ligne.
http://www.hommes-femmesetlesoperationsdelapaix.org/resources/3_La_PH-F_le_conflit_arme_et_la_violence_politique.pdf. Consulté le 11 mai 2007.
- Collard, Marie-France et al. 2002. *Rwanda 94 : une tentative de réparation symbolique envers les morts, à l'usage des vivants*. Coll. « Passages francophones ». Paris : Editions théâtrales.

- Collier, Mary Jane et Thomas Milt. 1988. « Cultural Identity : An Interpretative Perspective ». In *Theories in intercultural communication*, William B. Gudykunst, Young Yun Kim et Speech Communication Association. Commission on International and Intercultural Communication, p. 99-120. Newbury Park, Calif.: Sage Publications.
- Collin, Françoise. 1993. « Histoire et mémoire ou la marque et la trace ». *Recherches féministes*, vol. 6, no 1, « Temps et mémoire des femmes », p. 13-23.
- Collins, Patricia Hill. 1990. *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Boston : Unwin Hyman.
- Coomaraswamy, Radhika. 1998. *Rapport de la mission au Rwanda sur la question de la violence contre les femmes dans les situations de conflit armé*. Nations Unies. En ligne.
<http://www.hri.ca/fortherecord1998/bilan1998/documentation/commission/e-cn4-1998-54-add1.htm>. Consulté le 14 février 2007.
- Coq, Guy et Isabelle Richebé. 2002. *Petits pas vers la barbarie*. Paris : Presses de la renaissance.
- Coquio, Catherine. 2004. *Rwanda : le réel et les récits*. Paris : Belin.
- Corten, André. 2001. « Le discours de la réconciliation et les nouvelles Églises au Rwanda ». *Afrique contemporaine*, no 200, p. 65-81.
- Dagenais, Huguette. 1999. « Où en sommes-nous ? Où allons-nous ? ». In *Pluralités et convergences : la recherche féministe dans la francophonie*, Huguette Dagenais, p. 523-531. Montréal : Éditions du Remue-ménage.
- Dallaire, Roméo A. et Brent Beardsley. 2004. *J'ai serré la main du diable : la faillite de l'humanité au Rwanda*, éd. rev. et corr. Outremont : Libre expression.
- Debroux, Bernard et Dorcy Rugamba. 2001. « Dire ce que ne disent pas les pierres ». *Alternatives théâtrales*, vol. Rwanda 94. Le théâtre face au génocide, no 67-68, p. 73-75.
- Delphy, Christine. 2001. *L'ennemi principal*. Coll. « Nouvelles questions féministes », 2 vol. Paris : Syllepse.
- _____. 1991. « Penser le genre : quels problèmes ? ». In *Sexe et genre, de la hiérarchie entre les sexes*, Marie-Claude et Marie-France Pichevin (dir.) Hurtig. Paris : Editions du CNRS.

- Demorgon, Jacques, Rémi Hess et Lucette Colin. 2000. *Complexité des cultures et de l'interculturel*, 2^e éd. rev. et augmentée d'une postface. Coll. « Exploration interculturelle et science sociale ». Paris : Anthropos.
- Des Forges, Alison et al. 1999. *Aucun témoin ne doit survivre: le génocide au Rwanda*. Paris : Karthala.
- Descarries, Francine. 2003. « De la nécessité de l'analyse de l'interaction entre patriarcat et capitalisme mondial » (Communication présentée dans le cadre du Colloque International « L'accès des femmes à l'économie à l'heure de l'intégration des Amériques : quelle économie ? », Montréal, Université Concordia et UQAM, 24 avril 2003). ARIR. En ligne. <<http://www.unites.uqam.ca/arir/arir.htm>>. Consulté le 11 mai 2007.
- Deschamps, Jennifer. 2005. *Dieu est mort au Rwanda*. France : ARTE France / Doc en Stock.
- Deslauriers, Jean-Pierre et Michèle Kérisit. 1993. *Les méthodes qualitatives en recherche sociale : problématiques et enjeux* (Rimouski). Conseil québécois de la recherche sociale Gouvernement du Québec.
- Desmarais, Danielle et Paul Grell. 1986. *Les Récits de vie : théorie, méthode et trajectoires types*. Coll. « Éducation permanente ». Montréal : Editions Saint-Martin.
- Donzelot, Jacques et Philippe Estèbe. 1994. *L'état animateur : essai sur la politique de la ville*. Coll. « Ville et société ». Paris : Esprit.
- Dumas, Hélène. 2006. « Nkulikiyinka, Jean-Baptiste. – Introduction à la danse rwandaise traditionnelle ». *Cahiers d'études africaines*, no 181. En ligne. <<http://etudesafriques.revues.org/document5907.html>>. Consulté le 8 novembre 2006.
- Durkheim, Émile. 2003. *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique Australie*. Coll. « Grands textes ». Paris : Quadrige/PUF. En ligne. <<http://accesbib.uqam.ca/cgi-bin/bduqam/transit.pl?bd=mono&noMan=02-1693644>>. Consulté le 11 mai 2007.
- Dworkin, Andrea. 1981. *Pornography men possessing women*. New York: Putnam.
- Edwards, Anne. 1987. « Male Violence in Feminist Theory: an Analysis of the Changing Conceptions of Sex-Gender Violence and Male Dominance ». In *Women, violence, and social control*, Jalna Hanmer et Mary Maynard, p. 13-29. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International.
- Ephesia (Groupe). 1995. *La place des femmes les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*. Paris : La Découverte.

- Eisenstein, Zillah R. 1996. *Hatreds: racialized and sexualized conflicts in the 21st century*. New York: Routledge.
- Farwell, Nancy. 2004. « War Rape: New Conceptualizations and Responses ». *Affilia*, vol. 19, no 4, p. 389-403.
- Fierens, Jacques. 2007. *L'inexistence sociale et le droit à la réparation : la question des victimes du génocide des Tutsi*. En ligne www.ibuka.net/. Consulté le 11 mai 2007.
- Franche, Dominique. 1995. « Généalogie du génocide rwandais ». *Les Temps Modernes*, no 582, p. 1-58.
- Fougeyrollas-Schwebel, Dominique et al. 2003. *Le genre comme catégorie d'analyse : sociologie, histoire, littérature*. Paris : L'Harmattan.
- Fried, Eva (Éd.). 2005. *Beyond the never agains*. Gouvernement suédois (Université McGill, Montréal).
- Fukuyama, Francis. 1992. *The end of history and the last man*. New York/Toronto: Free Press; Maxwell Macmillan Canada.
- Gagnon, Madeleine. 2000. *Les femmes et la guerre*. Coll. « Parti pris actuels 22 ». Montréal : VLB éditeur.
- Galaty, John. 2002. « Vue sur la violence : Les frontières du conflit pastoral au Kenya ». *Anthropologie et Sociétés*, vol. 26, no 1, « Politiques jeux d'espaces », p. 107-126. En ligne. <<http://www.erudit.org/revue/as/2002/v26/n1/000705ar.html>>. Consulté le 11 mai 2007.
- Gallimore, Rangira Béatrice. 2001. « Écriture féministe ? écriture féminine ? Les écrivaines francophones de l'Afrique subsaharienne face au regard du lecteur/critique ». *Études françaises*, vol. 37, no 2, p. 79-98.
- Girard, René. 1998. *La violence et le sacré*. Coll. « Pluriel 897 ». Paris : Hachette.
- Glaser, Barney G. et Anselm L. Strauss. 1967. *The discovery of grounded theory strategies for qualitative research*. Coll. « Observations ». Chicago: Aldine Pub.
- Godard, Marie-Odile. 2003. *Rêves et traumatismes ou la longue nuit des rescapés*. Coll. « Des travaux et des jours ». Ramonville Saint-Agne : Erès.

- Grawitz, Madeleine. 1996. *Méthodes des sciences sociales*, 10^e éd. Coll. « Précis Dalloz ». Paris : Dalloz.
- Griffin, Susan. 1972. *Le viol crime américain par excellence*. Montréal : L'Étincelle.
- Gudykunst, William B. et Young Yun Kim. 1992. *Communicating with strangers an approach to intercultural communication*, 2nd. New York; Montréal: McGraw-Hill.
- Guenivet, Karima. 2006. « Femmes, les nouveaux champs de bataille ». *Quasimodo*, no 9. En ligne. <<http://www.revue-quasimodo.org/PDFs/9%20-%20Guenivet.pdf>>. Consulté le 11 mai 2007.
- _____. 2001. *Violences sexuelles la nouvelle arme de guerre*. Paris : Michalon.
- Guillaumin, Colette. 1992. *Sexe, race et pratique du pouvoir l'idée de nature*. Coll. « Recherches ». Paris : Côté-femmes.
- _____. 1972. *L'idéologie raciste : genèse et langage actuel*. Coll. « Publications de l'Institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles ». Paris : Mouton.
- Hanmer, Jalna. 1977. « Violence et contrôle social des femmes ». *Questions féministes*, vol. 2, no novembre, p. 1-12.
- Hanmer, Jalna et Mary Maynard. 1987. « Introduction : Violence and Gender Stratification ». In *Women, violence, and social control*, Jalna Hanmer, et Mary Maynard, p. 1-12. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International.
- Hatzfeld, Jean. 2003. *Une saison de machettes : récits*. Paris : Seuil.
- Héritier, Françoise. 1996. *De la violence*. Coll. « Opus; 37, 88 ». Paris : O. Jacob, 2 v.
- Hirata, Helena et al. 2004. *Dictionnaire critique du féminisme*, 2^e éd. augm. Coll. « Politique d'aujourd'hui ». Paris : Presses universitaires de France.
- Hooks, Bell. 1981. *Ain't I a woman black women and feminism*. Boston: South End Press.
- Hotte, Lucie et Linda Cardinal. 2002. *La parole mémorielle des femmes*. Montréal : Éditions du Remue-ménage.

- Hsab, Gaby. 2002. *Communication humaine et reconstruction du sens théorie et pratique : exodes et retours dans la guerre du Liban : une mémoire pour l'avenir*. Montréal : Université du Québec à Montréal.
- Huntington, Samuel P. 1996. *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster.
- Institut de recherche et de dialogue pour la paix. 2005. *Histoire et conflits du Rwanda*. Kigali : IRDP, en collaboration avec WSP International.
- Institut d'histoire des conflits contemporains (France). 2001. *Les femmes et la guerre*. Coll. « Guerres mondiales et conflits contemporains », no 198, mai 2000. Paris : Presses universitaires de France.
- Jankélévitch, Vladimir. 1986. *L'Imprescriptible*. Paris : Éditions du Seuil.
- Jones, Adam. 2004. « Gender and Genocide in Rwanda ». In *Gendercide and genocide*, Adam Jones, p. 98-137. Nashville: Vanderbilt University Press. En ligne. <<http://www.loc.gov/catdir/toc/ecip047/2003017646.html>>. Consulté le 11 mai 2007.
- Josse, Evelyne. 2006. « Le développement des syndromes psychotraumatiques : quels sont les facteurs de risque ? ». *Institut Belge de Victimologie*. En ligne. <www.victimology.be/fr/articles/developpement_syndromes_psychotraumatiques.pdf>. Consulté le 29 avril 2007.
- Juteau, Danielle. 2000. « Ethnicité, nation et sexe-genre ». *Les Cahiers du GRES*, vol. 1, no 1, automne, p. 53-57.
- Juteau, Danielle et P. Bittar. 1997. *Femmes immigrantes et réfugiées au Canada : Bilan des écrits en français 1987-1997, rapport de recherche*. Ottawa : Condition Féminine Canada.
- Kabagwira, Athanasie , Apolline Mukanyonga, Monique Barrère, Soumaila Mariko et Mohamed Ayad. 2000. « Rwanda : Enquête Démographique et de Santé 2000. Rapport de synthèse ». *Office National de la Population*.
- Kaufmann, Jean-Claude et François De Singly. 2004. *L'entretien compréhensif*. Paris : Armand Colin.
- Kayitesi, Annick et Albertine Gentou. 2004. *Nous existons encore*. Neuilly-sur-Seine : M. Lafon.
- Kelly, Liz. 1987. « The Continuum of Sexual Violence ». In *Women, violence, and social control*, Jalna Hanmer et Mary Maynard, p. 46-60. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International.

- Kubai, Anne. 2005. *Being church in post-genocide Rwanda. The challenges of forgiveness and reconciliation*. En ligne. <http://www.life-peace.org/sajt/filer/pdf/occasional_papers/OCR%20Being%20church_10.pdf>. Consulté le 12 novembre 2006.
- Lamko, Koulsy. 2002. *La phalène des collines*. Coll. « Motifs ». Paris : Le Serpent à plumes.
- Landesman, Peter. 2002. « A Woman's Work ». *Jenda Journal* En ligne. <<http://www.jendajournal.com/vol2.1/landesman.pdf>>. Consulté le 11 mai 2007.
- Le Breton, David. 1997. *Du silence*. Coll. « Traversées », Paris : Métailié.
- _____. 2005. *Anthropologie du corps et modernité*, 4^e éd. mise à jour. Paris : PUF.
- _____. 1992. *La sociologie du corps*. Coll. « Que sais-je ? », 2678. Paris : Presses universitaires de France.
- Le Pape, Marc, Johanna Siméant et Claudine Vidal. 2006. *Crises extrêmes : face aux massacres, aux guerres civiles et aux génocides*. Paris : La Découverte.
- Levi, Primo. 1998. *Conversations et entretiens*. Dominique Autrand trad. de l'italien et de l'anglais par Thierry Laget et de l'allemand. Coll. « 10/18 ». Paris : Robert Laffont.
- Lipiansky, Edmond Marc. 1992a. *Identité et communication : l'expérience groupale*. Coll. « Psychologie sociale ». Paris : Presses universitaires de France.
- _____. 1992b. « La communication interculturelle ». *Les cahiers français*, no 258, p. 26-31.
- Maalouf, Amin. 1998. *Les identités meurtrières*. Paris : B. Grasset.
- Malrieu, Philippe. 2003. *La construction du sens dans les dires autobiographiques*. Ramonville Sainte-Agne : Erès.
- Martiniello, Marco. 1995. *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*. Coll. « Que sais-je? », 2997. Paris : Presses universitaires de France.
- Mathieu, Nicole-Claude et Nicole Échard. 1985. *L'Arraisonement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. Coll. « Cahiers de l'homme ». Paris : École des hautes études en sciences sociales.

Mayer, Robert, F. Ouellet, M-C. St-Jacques et D. Turcotte. 2000. *Méthodes de recherche en intervention sociale*. Montréal : G. Morin.

McDougall, Gay J. 1998. « Formes contemporaines d'esclavage. Rapport final sur le viol systématique, l'esclavage sexuel et les pratiques analogues à l'esclavage en période de conflit armé, Rapporteuse spéciale des Nations Unies pour la Commission des droits de l'homme, sous-commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités ». *Haut Commissariat aux Droits de l'Homme, Nations Unies*. En ligne. <http://www.unhchr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/7fba5363523b20cdc12565a800312a4b/10ae09f98b6dcd9e802566600030c538?OpenDocument#II>. Consulté le 28 avril 2007.

Miège, Bernard. 2000. « Le communicationnel et le social : déficits récurrents et nécessaires (re)-positionnements théoriques ». *Université Stendhal-Grenoble 3*. En ligne. http://w3.u-grenoble3.fr/les_enjeux/2000/Miege/index.php. Consulté le 11 mai 2007.

Miles, Matthew B., A. M. Huberman et Jean-Jacques Bonniol. 2003. *Analyse des données qualitatives*, 2^e éd. Coll. « Méthodes en sciences humaines ». Bruxelles : De Boeck Université.

Ministère de l'immigration et des communautés culturelles. 2005. « Portrait statistique de la population d'origine ethnique rwandaise, recensée au Québec en 2001 ». *Gouvernement du Québec*. En ligne. <http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/publications/fr/diversite-ethnoculturelle/com-rwandaise.pdf>. Consulté le 16 janvier 2007.

Mohanty, Chandra Talpade. 2003. *Feminism without borders: decolonizing theory, practicing solidarity*. Durham; London: Duke University Press.

Mucchielli, Alex. 2000. *La nouvelle communication épistémologie des sciences de l'information-communication*. Paris : A. Colin.

Mucchielli, Alex. 2002. *L'identité*, 5^e éd. mise à jour. Coll. « Que sais-je ? », 2288. Paris : Presses universitaires de France.

Mucchielli, Alex et Claire Noy. 2005. *Étude des communications : approches constructivistes*. Coll. « Étude des communications ». Paris : Armand Colin.

Mujawayo, Esther et Souâd Belhaddad. 2006. *La Fleur de Stéphanie, Rwanda entre réconciliation et déni*. Paris : Flammarion.

_____. 2004. *Survivantes : Rwanda, dix ans après le génocide* suivi de *Entretien croisé entre Simone Veil et Esther Mujawayo*. La Tour d'Aigues : Éditions de l'Aube.

Mukagasana, Yolande. 2001. *Les blessures du silence : témoignages du génocide au Rwanda*. Arles/Paris : Actes Sud/Médecins sans frontières.

Mukagasana, Yolande et Patrick May. 1997. *La mort ne veut pas de moi : document*. Paris : Fixot.

_____. 1999. *N'aie pas peur de savoir : [Rwanda : un million de morts, une rescapée tutsi raconte]*. Paris : Laffont.

Mukakayumba, Edith et Donald M. Taylor. 2000. « Des Nyamhinga en colère : une ressource inestimée pour la construction de la paix et le développement durable ». *Canadian Woman Studies/les cahiers de la femme*, vol. 20, no 3, aut., p. 145-154.

Nabert, Jean. 1997. *Essai sur le mal*. Paris : Cerf.

Nahoum-Grappe, Véronique. 2005. « Quand la banalité d'une évidence se fonde sur l'amnésie : le viol en temps de guerre ». *Courrier ACAT*. En ligne.
<http://www.acat.asso.fr/courrier/annee_2005/Courrier_257/viol_257.htm>. Consulté le 29 avril 2007.

_____. 1997. « Guerre et différence des sexes : les viols systématiques (ex-Yougoslavie, 1991-1995) ». In *De la violence et des femmes*, Cécile Dauphin et Arlette Farge, p. 159-184. Paris : A. Michel.

_____. 1996. *Le féminin*. Coll. « Questions de société ». Paris : Hachette.

Nduwimana, Françoise. 2004. *Le droit de survivre: femmes, violence sexuelle et VIH/Sida*. Montréal : Droits et démocratie (Centre).

_____. 1999. «Le viol de guerre : la riposte des femmes». *Relations*, novembre (655), p. 269-272. En ligne. <http://www.cif.qc.ca/relations/archives/themes/textes/femmes/femm_nduw_9911.htm>. Consulté le 11 mai 2007.

Nowrojee, Binaifer. 2007. «A lost opportunity for justice: why did the ICTR not prosecute gender propaganda ?». In *The Media and the Rwanda genocide*, Allan Thompson, p. 362-374. Londres, Ann Arbor, MI: Pluto Press/Fountain Publishers/CRDI. En ligne.
<<http://www.idrc.ca/openebooks/338-0/>>. Consulté le 11 mai 2007.

O'Toole, Jane. 2005. «Gender In Practice: Guidelines & Methods to address Gender Based Crime in Armed Conflict». *Women's Initiatives for Gender Justice*. En ligne.

<http://www.iccwomen.org/whatwedo/training/docs/Gender_Training_Handbook.pdf>. Consulté le 6 mars 2007.

Ollivier, Michèle et Manon Tremblay. 2000. *Questionnements féministes et méthodologie de la recherche*. Coll. « Outils de recherche ». Paris, Montréal : L'Harmattan.

Oxman-Martinez, Jacqueline et Margot Loiselle-Léonard. 2004. « La violence conjugale en milieux ethnoculturels vue sous l'angle de l'intersectionnalité ». In *Le système pénal et la violence faite aux femmes : quand la protection est un enjeu, Actes du Séminaire tenu à Drummondville le 11 avril 2003*, M. Rinfret-Raynor et S. Thibault (dir. publ.), Centre de recherche interdisciplinaire sur la violence familiale et la violence faite aux femmes, p. 15-22. En ligne.
<http://www.criviff.qc.ca/pdf/pub_4.pdf>. Consulté le 11 mai 2007.

Parlement Rwandais. 2004. « Rapport de la commission parlementaire extraordinaire mise en place le 20 janvier 2004, chargée d'examiner les massacres commis à Gikongoro et analyser l'idéologie du génocide et ceux qui la propagent partout dans le pays ». *Gouvernement du Rwanda*. En ligne.
<<http://www.grandslacs.net/doc/3301.pdf>>. Consulté le 11 novembre 2006.

Payette, Dominique. 2004. *La dérive sanglante du Rwanda*. Montréal : Éditions Écosociété.

_____. 2003. *Analyse et interprétations du génocide rwandais : nouveau fondement identitaire pour des rescapés du génocide dans la diaspora rwandaise de Montréal*. Montréal : Université du Québec à Montréal.

Péan, Pierre. 2005. *Noires fureurs, blancs mensonges : Rwanda 1990-1994* Paris : Éd. Mille et une nuits.

Philpot, Robin. 2004. *Ça ne s'est pas passé comme ça à Kigali*. Coll. « Monde imparfait ». Montréal; Paris : Les Intouchables; Éditions Dubois.

Pickup, Francine, Suzanne Williams et Caroline Sweetman. 2001. *Ending violence against women : a challenge for development and humanitarian work*. Oxford : Oxfam GB.

Poiret, Christian. 2005. « Articuler les rapports de sexe, de classe et interethniques : quelques enseignements du débat nord-américain ». *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 21, p. 195-226.

Powley, Elizabeth. 2005. « La moitié des sièges pour les femmes à la Chambre des députés ». In *Femmes et parlements : un regard international*, Manon Tremblay, p. 111-128. Montréal : Éditions du remue-ménage.

Préjean, Marc. 1994. *Sexes et pouvoir la construction sociale des corps et des émotions*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

Provencher, Raymonde, Robert Cornellier, Patricio Henríquez, Macumba International, Télé-Québec, TV5 et ONF. 2002. *War babies / Nés de la haine*. Montréal : Télé-Québec.

Prunier, Gérard. 1997. *Rwanda 1959-1996 : histoire d'un génocide*. Paris : Dagorno.

Redhill, Michael. 2005. *Goodness*. Toronto: Coach House Books.

Reilly, Niamh. 2003. « Violence à l'égard des Femmes, rapport révisé et actualisé par WHRnet ». *Women's Human Rights net*. En ligne. <<http://www.whrnet.org/docs/enjeux-VAW.html>>. Consulté le 13 mai 2007.

Richardson, Jan I. 2001. *Guide sur le traumatisme vicariant: solutions recommandées pour les personnes luttant contre la violence*. Ottawa : Agence de Santé Publique du Canada, Centre national d'information sur la violence dans la famille.

Ricœur, Paul. 2001. *Histoire et vérité*. Coll. « Points. Essais », 468. Paris : Seuil.

_____. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Coll. « L'ordre philosophique ». Paris : Seuil.

_____. 1998. *Du texte à l'action: essais d'herméneutique II*. Coll. « Essais ». Paris : Seuil, 452 p.

_____. 1996. *Soi-même comme un autre*. Coll. « Points Essais 330 ». Paris : Seuil, 424 p.

_____. 1991. *Temps et récit*. Coll. « Points », 3 vol. Paris : Éditions du Seuil.

_____. 1988. « Le scandale du mal ». *Esprit*, juillet, p. 57-63.

Saïd, Edward W. 1980. *L'orientalisme l'orient crée par l'occident*. Paris : Éditions du Seuil.

Samovar, Larry A. et Richard E. Porter. 1994. *Intercultural communication: a reader*, 7th. Belmont, Calif.: Wadsworth.

Schnapper, Dominique. 1998. *La relation à l'autre au coeur de la pensée sociologique*. Coll. « NRF essais ». Paris : Gallimard.

Schutz, Alfred. 2003 [publ. orig. 1944]. *L'étranger : un essai de psychologie sociale; suivi de L'homme qui rentre au pays*. Paris : Allia.

Sehene, Benjamin et Liesel Schiffer. 1999. *Le piège ethnique*. Paris : Dagorno.

Seifert, Ruth. 1994. « War and Rape: a Preliminary Analysis ». In *Mass rape: the war against women in Bosnia-Herzegovina*, Alexandra Stiglmayer, p. 54-72. Lincoln: University of Nebraska Press.

Sémelin, Jacques. 2002. « Analyser le massacre. Réflexions comparatives ». Centre d'Études et de Recherches Internationales. En ligne. <<http://www.ceri-sciencespo.com/publica/question/qdr7.pdf>>. Consulté le 30 janvier 2007.

Sémelin, Jacques et Pierre-Antoine Braud. 2001. « Lien social, passage au crime de masse et reconstruction ». *Centre d'Études et de Recherches Internationales, groupe de recherche « Faire la paix » : du crime de masse au peacebuilding, une approche transdisciplinaire*. En ligne. <<http://www.ceri-sciences-po.org/themes/pouligny/pdf/c20062001.pdf>>. Consulté le 30 janvier 2007.

Semujanga, Josias. 1998. *Récits fondateurs du drame rwandais discours social, idéologies et stéréotypes*. Paris; Montréal : L'Harmattan.

Sindayigaya, Jean-Marie. 1998. *Grands lacs démocratie ou ethnocratie ?* Paris; Montréal : L'Harmattan.

Stiglmayer, Alexandra. 1994. *Mass rape: the war against women in Bosnia-Herzegovina*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Tabet, Paola. 1998. *La construction sociale de l'inégalité des sexes des outils et des corps*. Coll. « Bibliothèque du féminisme ». Paris; Montréal : L'Harmattan.

Temple, Dominique. 1997. « L'impasse génocidaire ». *Revue du MAUSS*, no 10, p. 269-277.

Todorov, Tzvetan. 1994. *Face à l'extrême*, nouv. éd. Coll. « Points ». Paris : Éditions du Seuil.

Trochu, Cécile, Mariana Duarte et Patrick Mutzenberg. 2006. « La situation des droits de l'homme au Rwanda ». *Comité des Droits de l'Homme*. En ligne. <<http://www.ohchr.org/english/bodies/hrc/docs/ngos/OMCT-Rwanda.pdf>>. Consulté le 11 mai 2007.

Twagiramariya, Clotilde et Meredith Turshen. 2001. *Ce que font les femmes en temps de guerre : Genre et conflit en Afrique*. Coll. « Santé, sociétés et cultures ». Paris; Montréal : L'Harmattan.

Umurerwa, Marie-Aimable et Patrick May. 2000. *Comme la langue entre les dents : fratricide et piège identitaire au Rwanda*. Paris; Montréal : L'Harmattan.

Vidal, Claudine. 2006. « Un génocide à la machette ». In Marc Le Pape, Johanna Siméant et Claudine Vidal, *Crises extrêmes : face aux massacres, aux guerres civiles et aux génocides*, Paris : La Découverte, p. 21-35.

_____. 2004. « La commémoration du génocide au Rwanda : violence symbolique, mémorisation forcée et histoire officielle ». *Cahiers d'études africaines*, vol. XLIV (3), no 175, p. 575-592.

Visniec, Matei. 1997. *Paparazzi ou La chronique d'un lever de soleil avorté; suivi de La femme comme champ de bataille ou Du sexe de la femme comme champ de bataille dans la guerre en Bosnie*. Coll. « Papiers ». Arles : Actes Sud.

Waberi, Abdourahman. 2000. *Moisson de crânes, textes sur le Rwanda*. Paris : Le serpent à plume.

Waintrater, Régine. 2003. *Sortir du génocide : témoigner pour réapprendre à vivre*. Paris : Payot.

Watkins, Toby Susannah. 1995. « Lydie Dooh Bunya ». *www.peuplesawa.com*. En ligne.
<arts.uwa.edu.au/aflit/DoohBunyaLydie.html / >. Consulté le 26 juin 2006.

Whithey, Diane et Anna Dupanloup. n. d. « Le syndrome de stress post-traumatique, document de travail ». *Université de Neuchâtel*. En ligne.
<http://www.unine.ch/gpa/teaching/cours0304/semin_dysfonction_docs/résumés%20étudiants/Whitney%202002%20Le%20syndrome%20de%20stress%20post-traumatique.pdf >. Consulté le 11 mai 2007.

Winkin, Yves. 2001. *Anthropologie de la communication : de la théorie au terrain*, 2^e éd. Bruxelles : De Boeck & Larcier / Seuil.

_____. 1996. *Anthropologie de la communication : de la théorie au terrain*. Coll. « Culture & communication ». Bruxelles : De Boeck-Wesmael.